Buddhistisches Leben und Denken

Herausgegeben vom Verlag des Buddhistischen Holzhauses Berlin-Frohnau, Edelhofdamm 60

Jahrgang IX   Heft 4   Januar/März 2482/1939

Assaji

(Samyutta-Nikāya, Bd. III, S. 124.)

1. Einstmals weilte der Erhabene in Rājagaha, im Veluvana, am Kalandakanivapa.

2. Damals nun lag der ehrwürdige Assaji im Mönchsheim des Kassapa*) krank, leidend, schwerkrank.

3. Da nun redete der ehrwürdige Assaji die Besorger an: „Begebt euch doch, Brüder, zum Erhabenen; dort angelangt, neigt euch in meinem Namen mit dem Haupt zu den Füßen des Erhabenen: ‚Der Mönch Assaji, o Herr, ist krank, leidend, schwerkrank; er neigt sich mit dem Haupt zu den Füßen des Erhabenen und spricht so: ‚Dankenswert, o Herr, wäre es, wenn sich der Erhabene zum Mönch Assaji begeben wollte, von Mitleid bewogen.‘“

4. „Ja, Bruder“, antworteten da jene Mönche dem ehrwürdigen Assaji und begaben sich zum Erhabenen. Dort angelangt, begrüßten sie den Erhabenen ehrfurchtsvoll und ließen sich seitwärts nieder.

5. Seitwärts sitzend sprachen nun jene Mönche zum Erhabenen so: „Der Mönch Assaji, o Herr, ist krank, leidend, schwerkrank; er neigt sich mit dem Haupt zu den Füßen des Erhabenen und spricht so: ‚Dankenswert, o Herr, wäre es, wenn der Erhabene sich zum Mönch Assaji begeben wollte, von Mitleid bewogen.‘“

Und der Erhabene stimmte zu durch Stillschweigen.

---

*) Nach dem Kommentar ein reicher Kaufmann, der das Mönchsheim erbauen ließ.

6. Da nun begab sich der Erhabene, nachdem er sich zur Abendzeit aus der Zurückgezogenheit erhoben hatte, zum ehrwürdigen Assaji.

7. Und es sah der ehrwürdige Assaji den Erhabenen von weitem herankommen; als er seiner ansichtig geworden war, richtete er sich auf dem Bett zurecht.

8. Da nun sprach der Erhabene zum ehrwürdigen Assaji so: „Genug, Assaji! Richte dich nicht auf dem Bett zurecht! Hier sind diese Sitze bereit, da werde ich mich niederlassen."

9. Und es ließ sich der Erhabene auf dem zubereiteten Sitz nieder. Nachdem er sich niedergelassen hatte, sprach der Erhabene zu dem ehrwürdigen Assaji so: „Geht es dir, Assaji, erträglich? Geht es dir leidlich? Nehmen die schmerzhaften Empfindungen ab und nicht zu? Ist eine Abnahme zu bemerken, keine Zunahme?"

10. „Nicht, o Herr, geht es mir erträglich, nicht geht es mir leidlich. Die schmerzhaften Krankheitsempfindungen nehmen zu, nicht ab."

11. „Hast du auch nicht, Assaji, irgendeinen Zweifel, irgendein Bedenken?"

„In der Tat, o Herr, habe ich viel Zweifel, viel Bedenken."

12. „Hast du auch nicht, Assaji, in Bezug auf die Zucht dir selber Vorwürfe zu machen?"

„Nicht, o Herr, habe ich in Bezug auf die Zucht mir selber Vorwürfe zu machen."

13. „Wenn du, Assaji, in Bezug auf die Zucht dir selber keine Vorwürfe zu machen hast, was für einen Zweifel, was für ein Bedenken hast du dann?"

„Während ich, o Herr, früher die Krankheit zusammen mit der Ein- und Ausatmung allmählich beruhigte, sind mir (jetzt) Bedenken gekommen, weil ich diese Vertiefung nicht mehr erreiche. Indem ich diese Vertiefung nicht mehr erreiche, kommt mir der Gedanke: Daß ich doch (dadurch) nur nicht (von der Lehre) abfallen möchte."

14. „Denjenigen Büßern und Brahmanen, Assaji, welchen die Vertiefung das Wesentliche ist und das Asketentum bedeutet, kommt, wenn sie die Vertiefung nicht erlangen, der Gedanke: ‚Daß wir doch nur (dadurch) nicht (von der Lehre) abfallen möchten.'

15. „Was meinst du, Assaji, ist die Körperform unvergänglich oder vergänglich?“ — „Vergänglich, o Herr.“ — „Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“ — „Leidig, o Herr.“ — „Was aber vergänglich, leidig, wandelbar ist, kann man das mit Recht so ansehen: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst‘?“ — „Nein, o Herr.“

16—19. „Ist die Empfindung — die Wahrnehmung —, sind die Begriffe — ist das Bewußtsein unvergänglich oder vergänglich?“ — „Vergänglich, o Herr.“ — „Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“ — „Leidig, o Herr.“ — „Was aber vergänglich, leidig, wandelbar ist, kann man das mit Recht so ansehen: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst‘?“ — „Nein, o Herr.“

20. „Daher, Assaji, ist alle Körperform — alle Empfindung — alle Wahrnehmung — sind alle Begriffe — ist alles Bewußtsein, vergangenes, zukünftiges und gegenwärtiges, inneres und äußeres, grobes und feines, gemeines und edles, fernes und nahes, wirklichkeitsgemäß mit vollkommener Weisheit so anzusehen: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‘.

21. „Wenn der edle Hörer, Assaji, so erkennt, wird er der Körperform überdrüssig, wird er der Empfindung — der Wahrnehmung — der Begriffe — des Bewußtseins überdrüssig; überdrüssig wird er entsüchtet; durch die Entsüchtung wird er frei; im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein. ‚Vernichtet ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier‘, so erkennt er.

22. „Wenn der eine freudige Empfindung empfindet, so weiß er: ‚Sie ist vergänglich‘; er weiß: ‚Sie haftet nicht‘; er weiß: ‚Sie erfreut nicht‘. Wenn er eine leidige Empfindung empfindet, so weiß er: ‚Sie ist vergänglich‘; er weiß: ‚Sie haftet nicht‘; er weiß: ‚Sie erfreut nicht‘. Wenn er eine weder-leidig-noch-freudige Empfindung empfindet, so weiß er: ‚Sie ist vergänglich‘; er weiß: ‚Sie haftet nicht‘; er weiß: ‚Sie erfreut nicht‘.

23. „Wenn der eine freudige Empfindung empfindet, so empfindet er sie als Entbundener. Wenn er eine leidige Empfindung empfindet, so empfindet er sie als Entbundener. Wenn er eine weder-leidig-noch-freudige Empfindung empfindet, so empfindet er sie als Entbundener.

24. „Wenn der eine körperbedrohende Empfindung empfindet,

so weiß er: ‚Ich empfinde eine körperbedrohende Empfindung'. Wenn er eine lebenbedrohende Empfindung empfindet, so weiß er: ‚Ich empfinde eine lebenbedrohende Empfindung'. Er weiß: ‚Beim Zerfall des Körpers, künftig, wenn das Leben verbraucht ist, wird alles hier als unerfreulich Empfundene kühl geworden sein'.

25. „Gleichwie, Assaji, eine Öllampe von Öl und Docht abhängig brennen, und wenn Öl und Docht verbraucht sind, aus Mangel an Nahrung verlöschen würde, eben so, Assaji, weiß ein Mönch, wenn er eine körperbedrohende Empfindung empfindet: ‚Ich empfinde eine körperbedrohende Empfindung'. Wenn er eine lebenbedrohende Empfindung empfindet, so weiß er: ‚Ich empfinde eine lebenbedrohende Empfindung'. Er weiß: ‚Beim Zerfall des Körperes, künftig, wenn das Leben verbraucht ist, wird alles hier als unerfreulich Empfundene kühl geworden sein'."

Der Kommentar Buddhaghosas, Sāratthappakāsinī, sagt hierzu folgendes: (Der ehrwürdige Assaji) pflegte durch die vierte Sinnung die Ein- und Ausatmung zum Aufhören zu bringen. Jetzt aber, da er die Vertiefung nicht erreichte, kam ihm der Gedanke: „Ich werde doch nicht von der Lehre abfallen?" Es scheint, daß auf Grund der Krankheit die für die Versenkung erforderliche geistige Sammlung dahinschwand; daher dachte er so.

Die (in Nr. 14 der Lehrrede erwähnten Büßer und Brahmanen) halten die Vertiefung (samādhi) für das Wichtigste und für Asketentum. (Der Buddha aber sagt:) „In meiner Lehre ist das Wichtigste nicht dieses, sondern Klarsicht, die (vier) Wege und Früchte (der Stromergriffenheit, Einmalwiederkehr, Nichtmehrwiederkehr und Triebversiegtheit). Indem dir die Vertiefung dahinschwand, glaubtest du: ‚Ich falle von der Lehre ab'." Nachdem er den Thera so beruhigt hatte, begann er die Lehrunterweisung in dreifacher Folge, indem er sprach: „Was meinst du wohl ...".

Am Ende der Lehrunterweisung in dreifacher Folge zeigte er den beständigen Zustand desjenigen, der die Triebversiegung (Arahatschaft) erreicht hat, beginnend mit den Worten: „Wenn der eine freudige Empfindung empfindet, so weiß er: ‚Sie ist vergänglich'; er weiß: ‚Sie haftet nicht'; er weiß: ‚Sie erfreut nicht'" usw.

Nachtrag zur Lehrrede Bhikkhunivāsako

Das nicht auf Vergangenes und Künftiges (pacchāpure) hingewandte (Denken). Das Paliwort pacchāpure kann auch im räumlichen Sinne aufgefaßt werden: das nicht nach hinten oder vorn gewandte Denken. Gemeint ist der Zustand, bei dem das Denken in sich gesammelt ist, nicht abschweift, nicht nach außen, d. h. auf Greifen „gerichtet" ist und deshalb auch nicht auf einen beruhigenden Gegenstand „gerichtet" zu werden braucht. Deshalb wird es als „nicht gerichtet" oder „sich nicht richtend" bezeichnet. Es ist also dem in der ersten Übung geschilderten Denken überlegen.

Geburt ist Leiden

In seinem „Buch vom persönlichen Leben" bemerkt Graf Keyserling, daß die übliche Auffassung vom gesunden Menschen als Normalzustand merkwürdig genug sei, da es viel zutreffender wäre, den kranken Menschen als normal zu bezeichnen. Weiter führt er aus, wie von der „Katastrophe der Geburt" an das Leben gewissermaßen einen Kampf darstelle, wo die einzelnen Organe weniger mit- als gegeneinander arbeiten — eine Art Staat im kleinen, wo jeder gern die Führerrolle spielen möchte, sehr zum eigenen und der anderen Schaden.

Also Keyserling äußert sich hier entgegen der üblichen Meinung, daß das Leben ein Gnadengeschenk Gottes sei und die Geburt ein hohes Glück, dahin, daß die Geburt eine Katastrophe sei und als solche der würdige Auftakt zu einer Existenz, wo Störung der Lebensfunktionen den Normalzustand bedeute, nicht deren Harmonie. Nach einer solchen Erklärung mutet es allerdings seltsam an, wenn K. das Leben, dessen Leidhaftigkeit er soeben konstatierte, trotzdem in allen seinen Phasen aufs heftigste bejaht und, gestützt auf die Annahme eines transzendenten Seins, in alle Ewigkeit verlängern möchte.

Doch dieser Widerspruch soll uns hier jetzt nicht bekümmern, lieber wollen wir es untersuchen, ob die Annahme der Geburt als Katastrophe auch berechtigt sei.

Was wissen wir von unserer Geburt? Nur so viel, wie wir von andern hörten. Die arme Mutter, die uns das Leben schenkte,

wüßte sehr, sehr viel davon zu erzählen. Aber wir fragen sie nicht danach. So beglückend, wie der wahren Mutter der Zustand ihres kleinen, ganz auf sie angewiesenen Kindes war und später in der Erinnerung noch ist, so bedrückend, fast beschämend ist dem reifen Menschen der Gedanke an die Säuglingsperiode seines Lebens. Ganz besonders dem nach außen gerichteten, ruhm- und tatensüchtigen Mann ist diese Vorstellung ganz unerträglich. Mir fällt dabei eine kleine Geschichte ein.

Es war einmal ein Ritter, der wegen seiner Kühnheit, Tapferkeit und Ehrsucht weit und breit gefürchtet wurde. Einmal zog er in voller Rüstung mit einem kleinen bewaffneten Gefolge aus, um an einem Mann, der ihn beleidigt hatte, Rache zu üben. Er hatte Kundschaft erhalten, daß sein Feind mit wenig Dienerschaft die Nacht auf einem einsamen Gehöft in einem Nachbardorf verbringen solle. Hier wollte er ihn überfallen und — das Schicksal würde entscheiden.

Als nun unser Edler kampfbereit im Fieber der Rachsucht vor einem ärmlichen Haus halt machte, stand da eine arme, alte Frau am Eingang. Der schmucke Reiter hoch zu Roß und eine in Schmutz und Armut verkommene alte Dorfbewohnerin tauschten kaum die Blicke, da löste sich die schwere Faust vom Zügel, der Reiter sank vom Pferde, eine schwere Ohnmacht befiel ihn. Seine Begleiter schafften ihn zurück in seine Burg, wo er nach kurzem, schwerem Krankenlager genas — aber als ein ganz anderer. Jede Kampfeslust war in ihm erloschen. Er erbaute eine Kirche, gab Almosen und begab sich in ein Kloster, wo er in frommer Betrachtung bis an sein Lebensende blieb.

Was war aber geschehen? Was hatte diese Umwandlung in ihm bewirkt? Die Frau, die er auf der Schwelle des Hauses stehen sah, war seine Amme gewesen. Vielleicht war sie eine Zauberin oder gar eine Hexe; denn die gab es wohl damals. So viel ist sicher, daß der Ritter, indem er sie erblickte, sich plötzlich in den Säuglingszustand zurückversetzt fühlte. Eine unbegreifliche Macht zog ihn vom Pferde herab und ließ ihn durch Zeiträume von Jahrzehnten zurücksinken, bis er sich in den Armen dieser Frau wiederfand, die Wärme ihres Körpers fühlte, den Duft ihrer Lumpen einatmete. Behagen und Ekel stiegen in ihm auf und das erschütternde Bewußtsein seiner eigenen Schwäche. Als er später zu sich kam, befand er sich noch lange im Banne dieses Erlebnisses; es war ja nicht ein bloßes Bild aus seiner Vergangenheit, das ihn

verfolgte — sein wahrer Zustand war ihm durch dieses Bild offenbart, so meinte er. Konnte nicht ein unerwarteter Hieb des Gegners ihn auch jetzt in seinen gesündesten Jahren in den gleichen Zustand der Hilflosigkeit versetzen? Und wie, wenn eine Krankheit ihn befiel oder das Alter ihn beugte? Eitel war alles weltliche Beginnen, vor allem aber die Kampf- und Ruhmsucht. Indem er so dachte, entfaltete sich in ihm eine bisher unbekannte, friedliche Welt, und sein Streben war fortan darauf gerichtet, daß diese innere Welt ihm nicht verlorengehen möge.

Ähnliche Erlebnisse wie das geschilderte werden sich zu allen Zeiten zutragen. Es sieht wohl auch der Durchschnittsmensch einmal die Dürftigkeit, die Schwäche, das Unvermögen hinter der Maske von Kraft, Gesundheit, Stärke, die Dünkel und Selbsttäuschung so gern dem Toren leihen, um ihn zu verderben. Aber wenige finden den Mut, aus solchen Eindrücken irgendwelche geistigen oder moralischen Ergebnisse zu folgern. Der gewöhnliche Mensch hält sich an die Gegenwart im törichten Glauben, das festhalten zu können, was ihm behagt, und das endgültig überwunden zu haben, was einmal da war und ihm heute nicht behagen würde.

Obwohl der erwachsene Mensch, wie wir ausführten, nichts von seiner eigenen Geburt und dem darauf folgenden Säuglingszustand und nur sehr wenig von seinen ersten Kinderjahren weiß, so hat er doch damals gefühls- und willensmäßig sehr intensiv gelebt, ähnlich der Pflanze oder dem Tier in triebhafter Unbekümmertheit. Voll Entzücken und Stolz beobachtet der Vater, der König über einen großen oder kleinen Besitz ist, der Staatsmann, Gelehrte, Künstler oder Handwerker dieses triebhafte, geistlose Wachsen seines Kindes; aber sein hochentwickelter Geist findet wenig Geschmack an der Vorstellung, daß er selber solch einen triebhaften Zustand durchmachte; auch glaubt er, diesen für alle Zeiten überkommen zu haben.

Ähnlich wie mit der Geburt verhält es sich mit dem Tode. An diese beiden Phasen seines Lebens denkt der Mensch ungern. Er hält sich für das, was er allmählich wurde, also für einen geschickten Staatsmann, einen klugen Kaufmann, für einen Menschen voll geistiger oder künstlerischer Interessen, einen guten Familienvater usw. So langsam aber, wie er solche Eigenschaften erwarb, in sie hineinwuchs, wächst er aus ihnen heraus. Er merkt es nicht, wie die Dinge sich ihm langsam entziehen, weil er so an ihnen

hängt, bis eines Tages der letzte Faden reißt und er, seines Schmuckes entblößt, kahl und nackt dasteht wie ein entlaubter Baum.

Dieser Lebensauffassung entspricht die Auffassung des Todes als Katastrophe, wie sie allgemein besteht. Der Mensch, der stirbt, wird von allem, was er in seinen und den Augen anderer war, abgeschnitten. Wie mit der Geburt bewußtes Leben als Fühlen, Wahrnehmen einsetzt, so hören die letzten, schwachen bewußten Regungen mit dem letzten Atemzuge auf. Dem vorgeburtlichen Leben des Embryo entspricht das bewußtlose Dasein der sogenannten Leiche, die in ihren ersten Stadien im engen Zusammenhang mit dem entweichenden Leben stehen dürfte. Anfang und Schluß einer Daseinsform spielen sich gewissermaßen hinter dem Vorhang ab. Wer hier nicht Darsteller ist, d. h. wen der Tod nicht trifft, bleibt im Zuschauerraum, und Schaudern ergreift ihn beim Gedanken, was sich im Verborgenen abspielen mag.

Die Schrecken des Todes sind gewiß in erster Linie darauf zurückzuführen, daß wir erfahrungsgemäß so wenig von ihm wissen. Die Beobachtung des Sterbens bei anderen Menschen wird sich meist als qualvoll erweisen. Selbst eine genaue Schilderung der dem Tod vorausgehenden Zustände wirkt auf den nicht dagegen abgestumpften Menschen höchst peinlich, weil er das Geschilderte in der Vorstellung mehr oder weniger am eigenen Körper miterlebt.

Dagegen versichern uns Ärzte, daß der Mensch nur in den seltensten Fällen bewußt stirbt und, selbst wenn es sich um einen gewaltsamen Tod handelt wie beim Erhängen, Kopfschuß usw., keine Schmerzen gefühlt werden, weil die Verbindung mit dem Gehirn abgeschnitten wird, ehe sie bewußt werden könnten.

Die Angst vor dem Tode liegt wie jede Angst in der falschen Vorstellung begründet, die wir über Leben und Tod haben, mag es sich um dauerndes Nichtwissen auf Grund eines Ewigkeitsglaubens oder Zerstörungsglaubens handeln oder um das momentane Nichtwissen des Buddhisten, der von Lebenssucht in irgendeiner Form überkommen, die Lehre von der restlosen Vergänglichkeit aller Lebenszustände und Umstände vergessen hat.

Das Wissen von der Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nichtselbstheit aller Lebenszustände und Umstände bildet ja den Grundgedanken der buddhistischen Lehre. Wer sich hierin dauernd übt, dem lösen sich allmählich die Fesseln, die ihn an das

Dasein knüpfen. Der Tod als das notwendige Ende alles Geborenen hat für den Beruhigten keine Schrecken mehr.

Wie aber steht es mit der Wiedergeburt? Ist sie die notwendige Folge des Todes, wie der Tod die notwendige Folge der Geburt ist? Nein! Geburt wird so lange stattfinden, wie Verlangen nach Leben da ist. Unter Verlangen nach Leben dürfen wir aber nicht nur die bewußt gewordene Daseinslust verstehen, sondern jede das Dasein fördernde, auf Lust und Lebenswillen sich gründende Regung. Im Embryo, so erklärt Dr. Dahlke, ist nicht weniger Daseinsdurst als im erwachsenen Menschen; aber nur dem erwachsenen Menschen wird er voll bewußt. Nur voll bewußt gewordene Regungen können als solche erkannt, ihrer Art nach (als Regung der Lust oder der Entsagung, des Hasses oder des Wohlwollens, der Verblendung oder des wirklichkeitsgemäßen Sehens) bestimmt und schließlich überwunden werden.

Wenn der Lebensprozeß im Licht der Klarsicht gleichsam durchsichtig geworden ist, dann geschieht nichts mehr im Verborgenen, und das zur Wiedergeburt treibende Wuchern und Wachsen hört allmählich auf. Jedesmal, wenn wir das „Vergänglich, leidig, ohne Wesenskern" im Gedanken an unsere eigene sogenannte Persönlichkeit betrachten, haben wir gleichsam dieses reine Licht angezündet, das kein dunkles Treiben duldet. Wo aber Beleuchter, Beleuchtetes und das Beleuchten ein einiger Vorgang ist, da gelingt es nur sehr wenigen Menschen, dieses kostbare Licht zu entzünden; und fast niemand ist da, der das einmal entzündete am Brennen erhalten könnte. Um so mehr muß es unsere Aufgabe sein, alle bösen Regungen bei ihrer Geburt aufzufangen und bald aufzulösen, damit wir günstigere Möglichkeiten für unsere Zukunft schaffen.

Wenn wir die wahrhaft furchtbare Auswirkung von Begierde und Haß beobachten, wie wir sie in der Welt überall sehen, dann wird es uns verständlich, daß der Tod nicht das zu fürchtende Gefährliche ist, sondern die Geburt — die Geburt von Lust, Haß und Wahn, wie sie in jedem unbeherrschten Augenblick in uns aufsteigen kann.

In Samyutta-Nikāya I (Bhikkhunī-Samy.) lesen wir folgende kleine Begebenheit:

Da setzte sich die Nonne Cālā, nachdem sie sich früh angekleidet hatte, unter einen Baum, um dort den Tag zu verbringen.

Da begab sich Māra der Böse zu der Nonne, und als er sich

hinbegeben hatte, redete er die Nonne Cālā so an: „Was bekümmert dich wohl, Nonne?" — „Mich bekümmert, Bruder, die Geburt." — „Weshalb bekümmert dich die Geburt?" — „Der Geborene genießt die Lüste." — „Wer hat dich denn das gelehrt, daß einen die Geburt nicht erfreuen soll?" — „Den Geborenen trifft der Tod; der Geborene erlebt Leiden, Gefangenschaft, Mord, Qual. Daher soll man sich der Geburt nicht freuen. Der Buddha hat mir den Dhamma verkündet, das Überkommen der Geburt. Zum Aufgeben alles Leidens führte er mich ein in die Wahrheit. Die Wesen, die einen formhaften Zustand erreicht haben, und solche, deren Zustand formfrei ist, solange sie das Aufhören nicht kennen, kehren sie zu neuem Dasein wieder."

Da wußte Māra der Böse, daß die Nonne Cālā ihn erkannt hatte. Betrübt und bekümmert verschwand er eben dort. (Samy. I S. 132.)

Die Geburt ist der kritische Augenblick, die geistige Gefahr, die abzuwenden oder doch in günstige Bahnen zu leiten unser erstes Bestreben sein sollte. Die Frage, die jeder Bodhisatta zu lösen sucht, ist diese: „In Abhängigkeit wovon ist Altern und Sterben da?" Und die Antwort lautet: „In Abhängigkeit von Geburt ist Altern und Sterben da."

In den Texten begegnen wir häufig folgender Wendung, wenn ein Unterwiesener die Lehre des Erhabenen vollkommen verstanden hat: „Da ging dem Brahmanen Soundso auf diesem Sitze das reine, fleckenlose Auge der Lehre auf: Was immer auch dem Entstehen unterworfen ist, alles das ist auch dem Vergehen unterworfen."

Die schönen Gaben der Natur, die wir als körperliche und geistige Gestaltungen an uns und anderen wahrnehmen; was wir durch Fleiß und Geschick erarbeitet, mit List oder Gewalt erobert, alles, was uns lieb und teuer, ja unentbehrlich geworden ist, das werden wir verlieren, und Unerwünschtes wird an dessen Stelle treten. Selten und kurz sind die Freuden des Lebens; und wenn wir auch eine ausgesprochene Krankheit oder wirkliche Not als Ausnahmezustand gelten lassen, so ist doch ein freudloses, beschwerliches Sich-durchmühen das Schicksal der meisten. Für alle unabwendbar ist der Tod. Mit der Geburt sind Altern und Sterben notwendig mitgegeben sowie all die übrigen Leiden, die der Art nach zu unterscheiden sind, nicht aber in bezug auf ihre Leidhaftigkeit. Lohnt es sich denn, um Dinge mit so heißem

Mühen zu ringen, die wir notwendig verlieren müssen; um Dinge, die uns vielleicht einige Freude, sicher aber nicht unerheblichen Schmerz bereiten werden?

Wenn wir nun mit dem Buddha zur Einsicht gekommen sind, daß es sich nicht lohnt, wie sollten wir uns verhalten? Die Lehrrede „Das edle Streben“ (Majjh. 26) gibt uns Auskunft:

„Und was, ihr Mönche, ist das edle Streben? Da sucht, ihr Mönche, einer, selber der Geburt unterworfen, in diesem der Geburt Unterworfensein das Elend erkennend, die geburtfreie, unvergleichliche innere Beruhigung, das Verlöschen; selber dem Altern unterworfen, in diesem dem Altern Unterworfensein das Elend erkennend, sucht er die alternsfreie, unvergleichliche innere Beruhigung, das Verlöschen; selber der Krankheit unterworfen, in diesem der Krankheit Unterworfensein das Elend erkennend, sucht er die krankheitsfreie, unvergleichliche innere Beruhigung, das Verlöschen; selber dem Sterben unterworfen, in diesem dem Sterben Unterworfensein das Elend erkennend, sucht er die todfreie, unvergleichliche innere Beruhigung, das Verlöschen; selber dem Kummer unterworfen, in diesem dem Kummer Unterworfensein das Elend erkennend, sucht er die kummerfreie, unvergleichliche innere Beruhigung, das Verlöschen; selber der Beschmutzung unterworfen, in diesem der Beschmutzung Unterworfensein das Elend erkennend, sucht er die schmutzfreie, unvergleichliche innere Beruhigung, das Verlöschen. Dieses, ihr Mönche, ist das edle Streben.“

Möchte es auch unser Streben sein! L. v. M.

Erinnerung

Veranlassung zu den folgenden Betrachtungen gibt uns der Brief eines Lesers, den wir seinem wesentlichen Inhalt nach hier wiedergeben:

Die Wissenschaft behauptete, daß die Erinnerungstatsachen, eingegraben in den Ganglienzellen, im Gehirn aufbewahrt würden. Das hat sich natürlich als falsch herausgestellt. Die Religionen behaupten, die Seele sei der Aufbewahrungsort. Grimm sagt, die Erinnerungen sänken in unser „wahres Wesen“ hinab und würden von dort emporgehoben. Abgesehen von der Fraglichkeit des „wahren Wesens“ überhaupt, kann Grimm das nicht behaupten, da er selbst sagt, man dürfe dem wahren Wesen keine Qualitäten zuschreiben und nichts darüber aussagen. Bei der Darlegung der Buddhalehre nach Dahlke ist mir aber die Möglichkeit der Erinnerung völlig unbegreiflich. Denn Erinnerung kann doch nur sein, wenn ein Beharrendes da ist; bei einem reinen Prozessieren

ist sie doch unmöglich. Dahlke sagt einmal, wir haben eben die Fähigkeit, uns zu erinnern; das ist ja gut und schön, und daran habe ich auch nichts auszusetzen. Die Fähigkeit ist also da; aber wo sind nun die Tatsachen aufbewahrt, an die ich mich erinnere? Dahlke sagt: „Ich werde zu dem, was ich denke usw., und in dem Resultat einer Rechenaufgabe sind die Rechenoperationen mit enthalten." Das ist richtig. Aber man kann zu einem Resultat auf verschiedenen Wegen kommen. Angenommen, um beim mathematischen Beispiel zu bleiben, „ich" stelle jetzt den Wert 100 vor, so kann der Weg hierzu gewesen sein z. B. 4 × 25, 2 × 50, 30 + 70 usw. Nun b i n ich aber jetzt nicht nur 100, sondern erinnere auch genau, durch welche Rechenoperationen in diesem speziellen Fall das Ergebnis 100 erreicht wurde. Wo ist nun diese Erinnerung an die Tatsachen vorhanden, wenn im Ichprozeß nichts Beharrendes enthalten ist? Nach Dahlkes Beispiel müßte ich doch jetzt 100 sein, ohne zu wissen, auf welchem Wege ich dahin gelangt bin. Also Dahlkes Erklärung genügt doch nicht!

Ich habe in der ganzen buddhistischen Literatur keine Erklärung für meine Frage gefunden.

Hierher gehört auch, daß Grimm und Chao-Kung sagen, ohne Annahme eines Beharrenden könne die Veränderlichkeit gar nicht bemerkt werden, oder wenn Grimm von der „transzendentalen Einheit der Apperception" redet, die auf ein Unvergängliches hinweise. Über letzteres sind in Ihrer Zeitschrift in dem Brief aus Ceylon Glossen gemacht worden, leider wurde aber vergessen, das Problem vom Standpunkt Dahlkes aus zu erklären.

Dahlke sagt, wenn man den Ichprozeß ganz umgreifen und begreifen könne, brauche man kein Transzendentes. Die Erinnerung kann ich aber nicht begreifen, und so pendele ich dauernd zwischen Transzendenz und Nichttranszendenz hin und her.

Der Briefschreiber hat sich sichtlich Mühe gegeben, das ihn bedrängende Problem zu lösen. Wenn es ihm trotzdem nicht gelungen ist, so ist der Grund dafür eine falsche gedankliche Einstellung. Ich möchte fast sagen: er hat sich z u v i e l Mühe gegeben, hat die Frage lösen w o l l e n , anstatt die Lösung in sich wachsen zu lassen durch Ruhenlassen des Bewußtseins auf der eigenen sogenannten Persönlichkeit.

Der Fehler besteht, wie immer bei solchen Mißerfolgen, darin, daß man den Lebensvorgang nicht als Wirklichkeit e r l e b t , sondern ihm lediglich begrifflich gegenübertritt oder gegenüberzutreten sucht und darin mit dem begrifflichen Denken grübelnd herumstöbert.

Genau genommen kann man freilich dem Lebensvorgang nicht gegenübertreten; denn was man auch unternehmen mag, man ist in jedem Augenblick ganz und gar dieser Lebensvorgang selber. Wenn man einen zähen Kuchenteig in einer Schüssel knetet, so kann man ihn wohl so auseinanderziehen, daß die Hände ein Stück über der Schüssel schweben, ohne daß die Teig-

masse sich von den Händen löst noch auch die Schüssel verläßt. Dann tritt der oberhalb der Schüssel befindliche, an den Händen klebende Teil des Teiges gewissermaßen dem in der Schüssel befindlichen Teil gegenüber, ohne daß die „Ganzheit“ der Teigmasse unterbrochen wäre. So kann der Lebensvorgang, der sich selber Ich nennt, gewissermaßen sich auseinanderziehen und gegenübertreten. Das geschieht, wenn er sich begrifflich zu erfassen sucht. Das Ergebnis ist dann regelmäßig und gesetzmäßig eine Zerteilung in das beobachtende Subjekt Ich und das beobachtete Objekt Ich. Wenn der auseinandergezogene Kuchenteig Bewußtsein hätte, dann könnte ebensowohl der oberhalb der Schüssel befindliche Teil des Teiges sich als das beobachtende Subjekt betrachten wie der in der Schüssel verbleibende Teil. Es ist klar, daß beide Teile zugleich recht und unrecht hätten. Die Teilung in Subjekt und Objekt würde auf einem Irrtum beruhen, auf einem Nichtwissen von der Ganzheit der Kuchenteigmasse. Gerade so beruht die Zerteilung der sogenannten Persönlichkeit, des Lebensvorganges „Ich“, auf einem Irrtum, dem Nichtwissen von der Ganzheit der Ich-Masse, wenn ich so sagen darf. Wie die Ganzheit der Kuchenteigmasse sich durch und durch in Gärung befindet, sich dadurch ununterbrochen verändert, so befindet sich auch die „Ich-Masse“ ununterbrochen in „Gärung“; denn sie ist durch und durch Wachstum und daher ununterbrochen veränderlich. Aber alle Vergleiche hinken, so auch dieser. Um den Kuchenteig so auseinanderzuziehen, daß er sich scheinbar gegenübertreten kann, ist eine von außen wirkende Kraft, eine „Hebekraft“ nötig. In unserem Falle stellt der knetende Mensch diese Hebekraft dar. Es könnte auch eine Maschine sein, die ihrerseits von einem Menschen „angekurbelt“ werden müßte. Der Lebensvorgang „Ich“ dagegen schafft die beiden scheinbar sich gegenübertretenden Teile Subjekt-Ich und Objekt-Ich selbsttätig. Das ist eben die Fähigkeit des Lebensvorganges.

Dieser Unterschied ist für die Erkenntnis der Wirklichkeit von allergrößter Bedeutung. Läßt man ihn außer Betracht, so kommt man zu ganz falschen Ergebnissen bzw. zu keinem Ergebnis wie der Briefschreiber. Auch er macht diesen Fehler, der mit dem begrifflichen Denken fast unvermeidlich mitgegeben ist. Ich sage *fast* unvermeidlich. Denn nur in dem Falle, daß man sich vom Buddha über die *restlose* Veränderlichkeit des Lebensvorganges belehren läßt und diese an sich selber nacherlebt,

also die Belehrung nicht nur begrifflich aufnimmt und mit begrifflichem Denken bearbeitet, sondern durch Ruhenlassen des Bewußtseins auf der ganzen „Persönlichkeit“ diese, mit Einschluß des Bewußtseins, als das Spiel der „fünf Greifegruppen“ durchschaut und als restlos vergänglich erkennt, erst dann entgeht man der ungeheuer suggestiven Macht des Begriffs, der „Erbsünde“ des Menschen, wie Dr. Dahlke sagte.

Wir erkennen danach zwei Arten von Vorgängen im Weltgeschehen, die wir mit Dr. Dahlke die wirklichen und die rückwirklichen nennen. Ein Lebensvorgang ist ein wirklicher Vorgang. Er wirkt aus eigener Kraft. Er hat die Fähigkeit, sich durch Ergreifen der Außenwelt selber zu unterhalten, oder wie wir sagen: sich zu ernähren. Das eigentlich Wirkende — wenn wir so mit Vorbehalt sagen wollen — ist dabei von außen niemand unmittelbar zugänglich, sondern nur dem Lebensvorgang selber. Ich erlebe dieses „Wirkende“ an mir als den „Lebensdurst“, als Gier, Haß und Wahn in verschiedensten Formen und Graden. So erlebt es jedes Lebewesen an sich, gleichgültig, ob es sich dessen bewußt ist oder nicht.

Alle übrigen Vorgänge, die nicht aus eigener Kraft vor sich gehen, z. B. ein Wasserfall, ein fallender Stein, in feinerer Form auch alle Wärme-, Licht-, magnetischen und elektrischen Vorgänge, gehören dem großen Bereich der Rückwirklichkeit an. Sie lassen sich alle nach dem Muster des fallenden Steins lesen, messen und berechnen. Alle weisen sie auf eine außerhalb ihrer wirkende „Hebekraft“ hin.

Solange das menschliche Denken in den Bahnen verläuft, die sich aus dem Nichtwissen von der restlosen Vergänglichkeit des Lebensvorganges ergeben, kann man diese beiden Arten von Vorgängen nicht klar erkennen. Höchstens findet man zuweilen Andeutungen davon bei manchen Forschern, wie z. B. bei Prof. Driesch. Das menschliche Denken befindet sich vielmehr so lange in dem Pendelzustand, den unser Briefschreiber erwähnt. Zwar drängt sich dem nüchtern beobachtenden Menschen die Tatsache der „rückwirklichen“ Vorgänge als solcher auf. Man nennt sie meist „mechanisch“. Einiges Nachdenken führt bald zu dem Schluß, daß hinter diesen mechanischen oder Fall-Vorgängen die eigentlich wirkende Kraft stecken muß. Eine gewisse Gruppe von Menschen vertraut ihren Sinneswahrnehmungen und der Kraft des logischen Denkens. Sie suchen auf dem eingeschlagenen Wege

weiter und hoffen, eines Tages doch auf die eigentlich wirkende Kraft zu stoßen. Das sind die Menschen, die wir Wissenschafter nennen. Sie sehen nicht die grundsätzliche Unmöglichkeit ihres Unternehmens ein. Eine andere Gruppe erkennt zwar diese Unmöglichkeit, ist aber nicht imstande, den Grundfehler des begrifflichen oder logischen Denkens zu durchschauen. Die innere Gesetzmäßigkeit des logischen Denkens, d. h. seine Polarität oder das Aufgehen in Gegensätzen, treibt diese Menschen zu dem Schluß: Wenn die eigentlich wirkende Kraft, die „Hebekraft", nicht in den Vorgängen selber zu finden ist, wenn sie nicht „immanent" ist, dann muß sie folgerichtig außerhalb ihrer zu finden sein als etwas ihnen wesentlich Fremdes, als etwas „Transzendentes", d. h. dem Sinne nach: das Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren Übersteigendes. Für diese Menschen wird das eigentlich Wirkende zu einer „Kraft an sich", die nicht nur von allen Merkmalen des Sinnlichen frei ist, sondern auch von der allem Weltgeschehen innewohnenden Vergänglichkeit. Nun ist es zwar richtig, daß ein Stein nur fallen kann, wenn er vorher gehoben worden ist. Sich selber kann er nicht heben. Folglich muß die Hebekraft außerhalb seiner stehen oder wirken. Soweit ist der Schluß richtig. Es ist aber falsch, ihn auch auf die lebendigen Vorgänge zu übertragen, insbesondere den Menschen. Wenn mein Arm sich hebt, so weist das auf eine hebende Kraft hin. Wo steckt diese? Sie fällt mit in den Lebensvorgang, der sich selber „Ich" nennt. Dieser Lebensvorgang hat die Fähigkeit, die „Hebekraft" aus sich hervorzubringen.

„Sehr schön", wendet der Transzendentist ein, „aber woher hat der Lebensvorgang „Ich" diese Fähigkeit? Auf den Vergnügungsplätzen gibt es sogenannte Berg- und Talbahnen. Da werden auf Schienen laufende Wagen in die Höhe gezogen, und mit Fahrlustigen besetzt läßt man sie dann abwärtssausen. Durch den Schwung, den der steil abwärtssausende Wagen erhält, kann er ziemlich hohe Steigungen überwinden, fährt dann wieder ein Stück steil abwärts, wieder aufwärts usw., bis er schließlich den tiefsten Punkt erreicht, bis das Gefälle aufhört und der Wagen zum Stehen kommt. Soll er dann noch weiterfahren, so muß er wieder hochgezogen werden, und das Spiel beginnt von neuem. So könnte es ja sein, daß auch der Lebensvorgang so eine Art Berg- und Talbahn darstellt; daß er einmal ‚aufgezogen' ist und nun die verschiedenen ‚Hebevorgänge' infolge der ihm auf Grund

dieses Anstoßes innewohnenden Schwungkraft vornehmen kann. Dann wären die ‚Hebevorgänge' nur scheinbar solche, in Wahrheit wären sie verkappte Fallvorgänge, vorübergehende Widerstände in dem Fallbestreben wie die Erhebungen in der Berg- und Talbahn. Der ganze Lebensvorgang deutete dann mit Notwendigkeit auf einen Urheber hin, der außerhalb des vergänglichen Lebensvorganges wirkt als unvergänglicher Lebensschöpfer, als Kraft oder Geist ‚an sich'."

Der Transzendentist, oder wie wir meist sagen: der Gläubige, braucht diesen krassen Vergleich zwar nicht, aber sein Einwand läuft im Grunde darauf hinaus. Auf diesen Einwand ist zweierlei zu erwidern. Erstens ist Transzendenz ein Widerspruch in sich und deshalb unmöglich. „Geist an sich" oder „Kraft an sich" müßte als „an sich seiend" ohne jede Beziehung sein. Es könnte nicht einmal von sich wissen, da von sich wissen eine Beziehung zu sich selber ist. Viel weniger könnte der Mensch in seiner Vergänglichkeit von ihm wissen; denn auch das würde eine Beziehung zu dem reinen Sein des Transzendenten bedeuten und dessen Transzendenz oder Unvergänglichkeit in das Bereich der Vergänglichkeit hineinreißen. Die wirkende Kraft, die den Lebensvorgang erst zu einem solchen macht, muß daher selber vergänglich sein, ohne doch von außen her durch die fünf Sinne erfaßt zu werden. Was die fünf Sinne wahrnehmen können, ist unter allen Umständen nur A u s d r u c k der wirkenden Kraft, aber nicht diese selber.

Zweitens: Wäre der Lebensvorgang zu Beginn seines Auftretens in der gegenwärtigen Form sozusagen mit einem Schuß Hebekraft von außen her ausgestattet worden, der sich im Laufe des Lebens allmählich verbrauchte, dann müßte diese Hebekraft allmählich im Laufe des Lebens immer schwächer werden. Nun nehmen zwar die Körper- und Geisteskräfte allmählich nach Erreichung eines höchsten Punktes ab; aber der D r a n g zum Heben, oder wie wir buddhistisch sagen: der Lebensdurst wird keineswegs geringer. Er ist beim Kind nicht stärker als beim erwachsenen Menschen und beim Greis nicht geringer als beim Kind. Nur die Form der Betätigung ändert sich im Laufe des Lebens entsprechend den körperlich und geistig gesetzten Grenzen.

In Wirklichkeit erlebt jedes Lebewesen und so auch jeder Mensch die lebendige Hebekraft immer wieder in sich selber in der Weise, daß er sie selber immer wieder neu s c h a f f t, wenn

mit den Sinnesbereichen die entsprechenden Möglichkeiten der Außenwelt zusammentreffen. „Vermittels des Auges und der Formen springt Sehbewußtsein auf. Der drei Zusammenfall ist Berührung. Vermittels Berührung Empfindung; vermittels Empfindung Durst." Ebenso bei den andern Sinnesbereichen, einschließlich des Denkens und der Dinge. Das ist ein selbsttätiger Vorgang, der sich so immer wieder aus sich selber heraus vollzieht und sich immer so vollzogen hat, auch schon, bevor ich „in dieses Dasein trat". D. h. der Lebensvorgang hat niemals nicht gelebt; er hat sich immer in dieser Weise vollzogen auf Grund des anfangslosen Nichtwissens von seiner restlosen Vergänglichkeit, von seinem Wachstumscharakter ohne unvergänglichen Kern. Einen ersten Anfang muß es bei allen Vorgängen geben, die einer Hebekraft von außen bedürfen, also bei allen „rückwirklichen" oder Fall-Vorgängen. Der Vorgang des fallenden Steins hat seinen ersten Anfang in dem Hebevorgang; aber auch nur der Fallvorgang als solcher, nicht der Stein selbst. Dieser weist hinsichtlich seiner Struktur und Eigenart ebenfalls auf in ihm selber wirkende, selbständige Gestaltekräfte hin, die einen ersten Anfang nicht erkennen lassen. Nur überwiegt beim Stein das „Massige" so sehr, daß wir bei dem Fallvorgang von diesen selbsttätigen Gestaltekräften praktisch absehen können. Anders beim Lebensvorgang „Ich". Hier kann zwar in seltenen Fällen auch einmal das „Massige" überwiegen und der ganze Vorgang den Fallgesetzen unterworfen sein, z. B. wenn ich die Treppe hinunterfalle. Für gewöhnlich aber tritt das Massige hier zurück, und es herrscht das Wachstum, dessen Wesentliches eben die Eigen-Sinnigkeit, die Fähigkeit des „Hebens" oder die Fähigkeit ist, der Schwerkraft entgegenzuwirken.

Um die Wirklichkeit zu verstehen, muß man diese Eigenart des Lebensvorganges an sich selber erleben. Rein begrifflich, mit logischen Erwägungen allein kann man sie nicht erfassen. Um sie zu verstehen, muß man vor allem das grüblerische, theoretisierende Denken fallenlassen und mit unvoreingenommenem, wenn ich so sagen soll: genialem Denken oder Bewußtsein den ganzen Lebensvorgang beobachten, das Bewußtsein auf dem ganzen Lebensvorgang mit Einschluß des Bewußtseins ruhen lassen. Dazu ist Voraussetzung ein gewisses Maß innerer Ruhe und Zurückgezogenheit von äußerem „Betrieb". Die innere Ruhe setzt wiederum ein gewisses Maß von

Zurückhaltung in der Lebensführung voraus, eine gewisse Zucht, wie wir sie in großen Zügen in den fünf Silas kennen. Voraussetzung ist aber auch die Bereitschaft, die Belehrung darüber aufzunehmen, und ein unvoreingenommenes, geschmeidiges Denken. Diese Voraussetzungen muß sich jeder schaffen, so gut er kann, durch Übung. Dann leuchtet allmählich der wahre Charakter des Lebensvorganges ein: die restlose Vergänglichkeit und Wandelbarkeit, die damit zur Leidhaftigkeit wird, weil das Leben keine wirkliche Befriedigung, keine Sicherheit in sich bietet, weil es in rastlosem Greifen aufgeht und keinen wesenhaften, ewigen Kern übrig läßt, auf den man sich zurückziehen könnte, um geborgen zu sein.

Aber wie es in dem Sprichwort heißt: „Ist die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten", so ist es in der Wirklichkeit. In demselben Augenblick, wo ich mich als restlos vergänglich, leidig und nichtselbstig durchschaue und keinen Halt mehr im Leben finden kann, da ist die Hilfe, zwar nicht Gottes, wohl aber der Wirklichkeit am nächsten. Gerade dann, wenn jede Möglichkeit für einen ewigen Kern als positiven Halt sich auflöst, finde ich den Halt in der Fähigkeit und Bereitschaft zum Loslassen. Solange ich an den Dingen der Welt hänge, mögen sie grob oder fein sein, solange stehe ich in Gefahr, sie zu verlieren und unter dem Verlust zu leiden. Erst wenn ich bereit bin, sie fahren zu lassen, hört diese Not auf. Dann kommen Gier und Haß, Angst und Furcht, Ärger und Unruhe zum Aufhören. Und es leuchtet die letzte Möglichkeit des Lebens auf: das Schwinden des Lebensdurstes und das daraus folgende höchste Glück, das endgültige Verlöschen.

Den Einsatzpunkt dazu bildet die Rückwendung von der Außenwelt und die Hinwendung zu sich selber. Der Lebensvorgang ist in jedem Augenblick ein Greifevorgang, sei es, daß er sich „aktiv" greifend betätigt, sei es, daß er „latent" doch stets bereit ist dazu. Für gewöhnlich greift er nach außen, um die Außenwelt an sich zu reißen, um sich zu „unterhalten" im groben, stofflichen und im feinen, geistigen Sinne. Unterhalt oder Unterhaltung ist ja alles am Leben. Hat der Lebensvorgang eine Weile nach außen gegriffen und Vorrat angesammelt, dann wendet er sich auch einmal auf sich selber zurück und mustert die Vorräte. Jeder Greifeakt schafft sich seinen Niederschlag oder, wenn wir so sagen wollen, seine Vor-

ratskammer. Die Vorratskammer ist nichts anderes als dieser Körper mit seinen verschiedenen Sinnesvermögen. Diese Vorratskammer ist zugleich Vorrat selber. Außer diesen von außen sichtbaren Vorräten gibt es noch andere, von außen nicht sichtbare, die nur dem einzelnen Menschen für sich zugänglich sind als das, was wir Erinnerungen nennen.

Nehmen wir ein Beispiel. Ich habe gestern eine bestimmte Speise gegessen. Das bedeutet, daß die Speise dem Körper einverleibt wurde. Ein gewisser Teil davon bleibt im Körper und wird „assimiliert", d. h. dem Körper angeähnelt, das übrige wird ausgeschieden. Mit dem rein körperlichen Eßvorgang sind aber auch noch andere Vorgänge verbunden; ich habe dabei angenehme oder unangenehme Empfindungen, ich nehme Formen, Geschmäcke usw. wahr, bilde dabei Begriffe und bin mir des ganzen mehr oder weniger klar bewußt. All dies kommt mit in die Vorratskammer, und der gesamte eingebrachte Vorrat bildet nun das, was wir heute das Unbewußte nennen. Nach diesem Beispiel lassen sich a l l e Lebensbetätigungen ohne Ausnahme lesen; denn sie sind durch und durch Eß- oder Ernährungsvorgänge. Wendet sich der Lebensvorgang „Ich" nun gelegentlich auf sich selber zurück, dann tauchen aus dem Vorrat der Niederschläge der zahllosen früheren Greife- oder Eßakte einige hoch in das Tagesbewußtsein. Der Lebensvorgang käut dann gleichsam wieder. Statt aus der Außenwelt Nahrung an sich zu reißen, greift er in seine eigene Vorratskammer und nährt sich vorübergehend geistig von sich selber. Das ist genau so möglich wie die Tatsache, daß der Lebensvorgang vorübergehend auch körperlich von sich selber leben kann, nämlich beim Fasten. Ernährung bleibt es aber deshalb doch.

Diese Ernährung bei der Rückwendung des Lebensvorganges auf sich selber unterscheidet sich jedoch wesentlich von den gewöhnlichen, nach außen gerichteten Ernährungsakten dadurch, daß sie den Wendepunkt darstellt zur Überwindung der Ernährungsakte überhaupt und damit des Lebensvorganges selber. Versteht man den Vorgang der Erinnerung so, dann wird er zu dem, was wir in buddhistischer Ausdrucksweise „Verinnerung" oder Verinnerlichung (sati) nennen. Für gewöhnlich aber ist die Erinnerung nur eine Ruhepause in dem steten nach-außen-Greifen, eine kurze Besichtigung des angehäuften Vorrats, die bald wieder

in neues nach-außen-Greifen übergeht, um neue Vorräte anzuhäufen.

Kommen wir auf unseren Brief zurück, so stellt sich nun folgendes heraus: Erstens: für ein Transzendentes oder Ewiges, Unwandelbares, Verharrendes wäre Erinnerung unmöglich, weil das Transzendente selber unmöglich ist. Zweitens: für den rein mechanischen Gefällevorgang ist Erinnerung ebenfalls unmöglich, weil der Gefällevorgang immer eine außerhalb seiner wirkende „Hebekraft" voraussetzt. Ein Stein kann sich nicht selber heben; das Wasser auf der Erde kann nur auf Grund der Sonnenwärme verdunsten und aufsteigen, um als Regen wieder herabzufallen usw. Die „Hebekraft" be-wirkt erst den Fallvorgang, der als solcher dann (um bei dem Vergleich des Briefschreibers zu bleiben) den Wert „100" darstellt, aber nicht wissen kann, wie er zu diesem Wert geworden ist.*) Das kann nur die „Hebekraft" wissen. Drittens: der Lebensvorgang „Ich", das Spiel der fünf Greifegruppen (beim Menschen) ist als „wirklicher" Vorgang ein Lebens v e r m ö g e n, das die Greife- oder Hebekraft aus sich selber heraus immer wieder hervorbringt als Lebensdurst; das Ergriffene häuft er sich an als seinen Niederschlag und formt es dabei immer wieder zum Körper mit seinen Sinnesvermögen. Der Lebensvorgang ist also sozusagen in jedem Augenblick Rechner, Rechenoperation und Resultat zugleich; genauer gesagt: er w i r d in jedem Augenblick von dem einen zum andern. Der Rechner ist das greifende Bewußtsein (viññāṇam) oder der Lebensdurst (taṇhā); die Rechenoperation ist das lebendige Greifen (upādānaṃ), und das Resultat ist das „verfleischte Bewußtsein", die Geistform (nāmarūpaṃ). In der Rückwendung auf sich selber kann daher der Lebensvorgang sich auch des Weges bewußt werden, auf dem er zu dem Resultat „100" wurde.

Wir können auch sagen: der Lebensvorgang als lebendiger Greife-, Wachstums- und Ernährungsvorgang ist zugleich Sammler, Sammelvorgang und Behälter samt Inhalt in einem. Aber all diese Begriffe entstammen dem begrifflichen Denken und sind nur mit Vorbehalt anzuwenden. Der Vorbehalt besteht darin, daß der ununterbrochen in Wandlung befindliche Wachstums-

---

*) Der Briefschreiber hat die Darstellung Dr. Dahlkes mit diesem zweiten Fall, der „Rückwirklichkeit", verwechselt; ein Fehler, der sehr häufig gemacht wird und zu dem Schluß führt, Dr. D.'s Darstellung sei eine „Vernichtungslehre".

vorgang sich nicht in Begriffsschachteln pressen läßt. Er quillt sozusagen ununterbrochen über. Es bleibt nur die Möglichkeit, ihn in seiner Gesamtheit unmittelbar zu erleben durch Ruhenlassen des Bewußtseins auf ihm. Hat man überhaupt erst einmal eine begriffliche Abgrenzung vorgenommen oder besser gesagt: vorzunehmen versucht, dann zerfällt der Lebensvorgang sowohl in sich wie auch in seinem Verhältnis zur Außenwelt in zwei sich gegenüberstehende Gegensätze Ich als Subjekt und Ich als Objekt oder Ich und Nicht-Ich. Dann sind alle Versuche, diese beiden Gegensätze wieder zu vereinen und in lebendige Beziehung zueinander zu bringen, vergeblich. Das Ergebnis ist in diesem Falle entweder die unendliche Reihe der Wissenschaft mit zahllosen Antworten, die ebenso zahllose neue Fragen aufwerfen, oder das sich selber wundlaufende Denken, das seine Zuflucht schließlich doch zum Glaubensdogma, zur Hilfskonstruktion des Transzendenten nimmt, womit sich dann das Wort jenes katholischen Priesters bestätigen würde, der sagte: „Je mehr der Mensch denkt, desto katholischer wird er." Treten wir aber unvoreingenommen an den Lebensvorgang „Ich" heran, dann löst sich sein Geheimnis auf in der Durchschauung des ununterbrochen in Wandlung begriffenen Wachstumsvorganges.

Wenn behauptet wird, ohne Annahme eines Beharrenden könne die Veränderlichkeit gar nicht bemerkt werden, so ist das eine sehr oberflächliche Wahrheit, die ungefähr der Behauptung entspricht, daß die Sonne sich um die Erde drehe, was ja nicht gerade falsch ist, da die Astronomie zu dem Ergebnis gekommen ist, daß alles sich um alles dreht. Es gibt drei Möglichkeiten, die Veränderlichkeit zu beobachten: erstens die, daß der Beobachter sich in Ruhe befindet und das sich bewegende Objekt beobachtet (z. B. ich sitze im haltenden Eisenbahnzug und sehe einen Zug vorbeifahren). Die zweite Möglichkeit ist die, daß der Beobachter in Bewegung ist und das beobachtete Objekt ruht (z. B. ich sitze im fahrenden Zug und blicke durch das Fenster auf die verharrende Umgebung). Schließlich drittens: Beobachter und Beobachtetes sind beide in Bewegung (z. B. ich sitze im fahrenden Zug und sehe einen andern Zug vorbeifahren). Bei näherem Zusehen stellt sich heraus, daß die ersten beiden Fälle nur Spezialfälle des dritten sind. Streng genommen befindet sich in der Wirklichkeit alles ständig in Bewegung. Nicht nur bewegt sich die Erde um die Sonne, sondern beide zusammen bewegen sich um ein ge-

meinsames Zentrum, so daß im Verlauf dieser gemeinsamen Bewegung die Sonne sich auch um die Erde dreht. Es gibt überhaupt nur Bewegung der verschiedenen Körper relativ zueinander. Und das, was wir Körper nennen, ist selbst wieder durch und durch Bewegung in sich. Das lehrt uns die moderne Naturwissenschaft, insbesondere Astronomie und Physik. Die erlebnismäßige Bestätigung für diese rast- und restlose Bewegung findet jedoch der einzelne Mensch nur in sich selber, wenn er das Bewußtsein auf sich, der „Persönlichkeit" mit Einschluß des Bewußtseins selbst „ruhen" läßt, wenn man den Ausdruck „ruhen" hier gebrauchen will, wo das Ruhen eben nichts ist als das in sich selber Schwingen, als das Erlebnis der restlosen Vergänglichkeit.

Der Ausdruck „transzendentale Einheit der Apperception" stammt von Kant. Er steht und fällt mit Kants Lehre von der Trennung der Wirklichkeit in Erscheinung und Ding an sich. —

Wir können jetzt noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Der Lebensvorgang allein ist der Erinnerung fähig; er h a t Erinnerung, weil er in jedem Augenblick durch und durch Erinnerung i s t. Jeder Seh-Akt setzt voraus, daß ich schon früher gesehen habe. Das Sehvermögen ist die unbewußte Erinnerung, wenn ich so sagen soll, an frühere Sehakte. Ich könnte das Sehvermögen gar nicht entwickelt haben, wenn ich nicht früher schon, d. h. in früheren Daseinsformen, Sehvermögen gehabt hätte. Ebenso mit allen anderen Sinnes- oder allgemein Lebensfähigkeiten.*) Damit verschiebt sich die Gesamtheit des Lebensvermögens also in die anfangslose Vergangenheit. „Ein erster Anfang der Lebensdurst-gefesselten Wesen, der dahineilenden, dahinwandernden ist nicht erkennbar", d. h. den gibt es nicht. Die Frage nach dem ersten Anfang des Lebens hat keinen Sinn.

Das ist für das spekulative, begriffliche Denken d e r Stein des Anstoßes. Für das verinnerlichte, meditativ auf dem Lebensvorgang ruhende Denken ist es eine Selbst-Verständlichkeit. Es versteht sich von selber. Für das verinnerlichte, auf dem Lebensvorgang beobachtend ruhende Denken gibt es nach aufgenommener Belehrung durch den Buddha nur e i n e n wirklichen Anfang: den reflexiven Anfang des Aufspringens von Regungen des Lebensdurstes. Dieser Anfang ist der immer wieder neue Lebensschöpfer, er schafft immer wieder Unbefriedigung, Leiden.

*) Die Berufung auf die elterliche „Erbmasse" ist keine befriedigende Erklärung, weil sie nur die materielle Seite des Lebensvorgangs betrifft.

Wer das erkennt, der strebt danach, diesen neuen Anfang abzufangen, ihn möglichst schon im Keim aufzulösen gleich dem Wassertropfen, der auf eine glühend heiße Eisenplatte fällt. Das geschieht im klaren, durchschauenden, nicht mehr greifenden Bewußtsein oder Denken. Damit verwirklicht sich dann allmählich die Möglichkeit, zu der die Erinnerung den Einsatz- und Wendepunkt darstellt: die Überwindung des Lebensdurstes und damit des Leidens.

Verehrung ihm, dem Lehrer! K. F.

Großes Leck im Großen Fahrzeug

Betrachtungen über die Bodhisattva-Theorie des Mahāyāna-Buddhismus.

Es ist offensichtlich, daß eine Lehre, die sich Buddhismus nennen möchte, die Originale zu übernehmen und zu enthalten hat, die der Buddha selbst entdeckte und verkündete, andernfalls von einem ‚Buddhismus' nicht einmal vergleichsweise gesprochen werden darf. Jene großen buddhistischen Lehroriginale aber wurzeln durchweg in der Anattā-, mithin in der Khandha-Lehre; oder sie erweisen den Anattā in gewissen Gedankengängen, wobei ihnen, wie etwa dem Paticca-Samuppāda, weitere Beiträge zur Erkenntnis der Welt und des Leidens gelingen; oder sie werden durch die Anattā-Tatsache erst zur praktischen Möglichkeit, wie z. B. der Edle Acht-Pfad; oder man kann ihre Bedeutsamkeit durch den Inhalt der Anattā-Lehre ersichtlich machen und, durch Anattā legitimiert, zur praktischen Befolgung des Buddhismus einladen, wie etwa bei den Satipatthānas usw.

So also stellt sich die Anattā-Lehre als das Kriterium dafür dar, was ‚buddhistisch' genannt werden darf. —

Daß das Mahāyāna als Buddhismus zuzulassen ist, kann hiernach nicht bezweifelt werden. Es hat die Anattā-Lehre übernommen, es hat sie über die Kämpfe herüber gerettet, die im Zeitalter des Kaisers *Kanishka*, ungefähr dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, in Indien innerhalb der buddhistischen Mönchsgemeinschaft ausbrachen und der Herausbildung des Mahāyāna vorangingen. Mag der erst danach verfaßte mahāyānistische Sanskrit-Kanon des Buddhismus vollkommen unecht sein; mag die Aufnahme von Hindu-Gottheiten in das mahāyānistische Kultwesen die Lehre auch tief unter das abgeklärte

Denken des Theravāda stellen; mag die spätere mahāyānistische Philosophie von Sūnyatā, der Leere aller Dinge, in ihrer mahāyānistischen Gestalt auch einseitig und widerlegbar sein: — die Anerkennung der Anattā-Tatsache stellt das Mahāyāna unter den großen Weltlehren dem ursprünglichen Buddhismus noch am nächsten.

Anders ist die Frage zu beurteilen, ob diese Nähe der Ausbreitung buddhistischer Welterkenntnis und der durch den Buddha gelehrten buddhistischen Lebensführung zuträglich gewesen ist. Anattā ist durch das Mahāyāna wohl übernommen, aber er ist weder Grundlage noch gar Kernstück der mahāyānistischen Gesamtlehre geworden. Diesen Rang nimmt in ihr vielmehr die Lehre von den Bodhisattvas ein. Gäbe das Mahāyāna diesen Lehrteil preis, kehrte es sicherlich zur Urform des Buddhismus zurück und wandelte sich gewissermaßen von selbst zum Theravāda um. Obwohl ebenfalls vom Theravāda übernommen, ist die Bodhisattva-Lehre als Grundlage der Ethik des Mahāyāna mahāyānistisches Original. — Ist sie durch die Anattā-Lehre gedeckt?

Bei der Beantwortung dieser Frage darf man sich ausschließlich an den Sanskrit-Kanon des Mahāyāna halten, da er die Grundlage des späteren kanonischen Schrifttumes der einzelnen asiatischen Nationen und Volksstämme geworden ist, die das Mahāyāna angenommen haben.

Vollkommen findet man den Charakter der Bodhisattvas besonders in Shiksāsamuccaya z. B. 280 ff. (Vadjradhvaya Sūtra) angegeben. „Ich lade alle Leidensbürde auf mich", sagt dort der Bodhisattva. „Alles Lebendige mit dem Fahrzeug des Geistes und der Allwissenheit aus dem Kreislauf des Samsāra zu erretten, bin ich verpflichtet." „Ich bin verpflichtet, die ganze, große Leidensmasse zu ertragen." „Ich habe mich entschlossen, zahllose Äonen in jedem denkbaren, schlechten Dasein zu verharren", bis alle Wesen vom Schlechten befreit werden konnten.

Deshalb, so wird mahāyānistisch fernerhin gelehrt, ist es Aufgabe des Bodhisattvas, Nibbānam zu vermeiden, bildlich gesprochen: an Nibbānas Schwelle zu verharren und zu zeigen, wie alles Belebte zu Nibbānam gelangen kann. Kāsyapaparivarta 88 versteigt sich sogar so weit, den Buddha selbst lehren zu lassen, „daß meinen Jüngern ein Bodhisattva verehrungswürdiger sein sollte als ich selbst, der Tathāgata" (!). Indessen die Bodhisattvas

der meisten mahāyānistischen Sanskrittexte im Punkte der Schar der durch sie zu Erlösenden eine gewisse Zurückhaltung zeigen, beabsichtigt der — vielleicht berühmteste — Bodhisattva des Karandaryūha, Avalokitesvara, durchaus allen zu Hilfe zu kommen und alle zu „erlösen". Für das spätere Mahāyāna gilt gerade er gewissermaßen als das Musterbeispiel der Bodhisattvas. Diese Bereitwilligkeit, das äußerste an Erlösung, der Masse nach, zu leisten, hat die Mahāyānisten bekanntlich dahin geführt, ihren Kanon vielleicht in Abweichung von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes*), das „Große Fahrzeug" (Mahāyāna) zu nennen; indessen der Theravāda sich mit der aberkennenden Bezeichnung des Hīnayāna, d. h. des „Geringfügigen Fahrzeuges" begnügen soll.

Prüfen wir im folgenden das „Große Fahrzeug" auf seine Seetüchtigkeit und lassen wir alle Züge einer halbbarbarischen Neomythologie außer acht, die das Mahāyāna jedem zeigt, der sich darin geübt hat, die Welt- und Lebensdinge mit der diamantenen Schärfe der Theravāda-Gedanken zu bearbeiten; und begnügen wir uns, der mahāyānistischen Wundertäter-Theorie den Prüfstein Anattās und der aus ihm folgenden Lehre anzulegen.

Die uns überlieferten Pali-Urtexte zeigen, daß, ob Vollendete entstehen oder nicht, die Tatsache der Vergänglichkeit, des Leidens und der Nichtigkeit (Anicca-Dukkha-Anattā) bestehen bleibt (z. B. Ang. Nik. III, 134; u. ähnl. an vielen anderen Orten des Pali-Kanons); d. h. daß selbst der Buddha nicht etwa das gesamte, weltenerfüllende, rastlos weltenbildende Leiden aufheben kann. Er hat das Leiden samt seiner Entstehung als eben jene Vergänglichkeit und Nichtigkeit entdeckt und sich als Leiden geendet; und so denn kann er das Leiden, dessen Endigung und deren Methode, deren Weg, lehren. Bis hierhin und nicht einen Schritt weiter reichen die Mächte eines Buddha. Der historische selbst läßt uns darüber nicht im Zweifel. „Nur Lehrer ist der

*) Über die Unsicherheit unserer Kentnisse des ersten Auftretens und über die Mannigfaltigkeit der möglichen ursprünglichen Bedeutung der Bezeichnung ‚Mahāyāna' vergleiche man z. B. das von C. A. F. Rhys Davids verfaßte Vorwort zu Shwe Zan Aung, „Points of Controversy or Subjects of Discourse; being a Translation of the Kathā-Vatthu from the Abhidhamma-Pitaka"; Pali Text Society; London, 1915; SS. XLVII ff. — Sicher ist, daß heute die Mehrzahl der Mahāyānisten die Bezeichnung ihrer Lehre in Ansehung der durch dieselbe vermeintlich erzielbaren Allgemeinheit der Erlösung verstehen möchten.

Tathāgata! Ihr selbst, ihr müßt euch ernstlich mühen!" (Dhammap. 276). Darum geht's bei der Leidens-, d. h. der Welterkenntnis und -überwindung nicht allein um die Kenntnis, daß es Buddhas gibt und gegeben hat und wie sie beschaffen gewesen sein mögen; es geht ebenso darum, den Dhamma zu kennen. Das Eintagsleben, in dem dies gelingt, wäre wertvoller als hundert Jahre, in denen der Dhamma nicht verstanden wird (a. a. O. 115).

Man sieht, wie fern der Buddha nach dem Inhalt seiner eigenen Lehre dem Erlösen als Wundertätertum bleibt, das das Mahāyāna seinen Bodhisattvas beimißt.

Die Wundertäter-Theorie von den Bodhisattvas ist also durch das Buddha-Wort nicht gedeckt. Die Übernahme der Anattā-Lehre in das Mahāyāna hat dieses nicht davor bewahrt, in seinem Kernstück unecht zu sein. Weder ließen sich alle, noch könnte ein Einzelner irgend einen anderen vom Leiden befreien. Die Lehre von der Befreiung gebracht zu haben, — die Großtat des historischen Buddha — bedeutet nicht etwa, andere zu befreien. Ein junger Arzt mag durch den vortrefflichsten Chirurgen belehrt werden; ein junger Musiker mag sich noch so sorgfältig an Beethovens Eroika oder an Mozarts Opern geschult haben: um ein großer Chirurg oder Musiker zu werden, müssen beide junge Bestrebte „selbst sich ernstlich mühen"; ja, sie müssen zu ihrer zukünftigen, möglichen Größe die ihr entsprechenden Veranlagungen mitbringen, die der Größe entsprechenden Talente. Alle oder auch nur viele zu „erlösen", wie es die Bodhisattva-Theorie lehren möchte, bedeutete so viel, als alle oder wenigstens viele Musiker zu Beethovens oder Mozarts zu befördern. Indessen jedermann und wohl sogar die außerbuddhistischen Religiösen das Sinnlose einer solchen Forderung einsehen werden, gibt es auf dem Erdball viele hundert Millionen von Denkwesen und in Europa eine stattliche Anzahl zum Buddhismus Bereitwilliger, die das Bodhisattva-„Ideal" annehmen oder es wenigstens „sehr erhebend" finden; ja, es gibt dort gewisse Religionsforscher, die das Mahāyāna als die Vollendung des älteren Buddhismus, eben des Theravāda, bezeichnen.

„Rein-unrein wird man durch sich selbst. Niemand macht einen andern rein!" (Dhammap.). Die mahāyānistische Bodhisattva-Theorie scheitert nicht nur an eindeutigen Wortlauten der Pali-Urtexte, die doch, wie die Mahāyānisten gern betonen, auch ihrer Lehre zugrunde liegen sollen; sie scheitert auch an der

Natur des durch den Buddha aufgedeckten Welt- und Lebensvorganges, den man Wirklichkeit nennt. Buddhismus ist Wirklichkeitslehre. Er zeigt die Art, wie man wirkt, und wohin solch ein Wirken führt. So ist denn Buddhismus auch Schicksalslehre und Lehre von der Schicksalsmeisterung. Er zeigt, wie man vor, nach und zufolge der Belehrung wirken muß, er zeigt die Notwendigkeiten des Wirkens. Für das schicksalsmeisternde, d. h. „erlösende" Wirken, das „Entwirken", wie P. Dahlke es gern nannte, sind der Lehrer und die Lehre allerdings unersetzlich; jedoch sie nicht etwa allein. Als Drittes muß das zu Belehrende als ein zur Belehrung Befähigtes und Geeignetes hinzukommen, das, sich ernstlich mühend, die Lehre betätigt und dadurch dem Leiden ein Ende setzt, d. h. das „Wirken entwirkt". Wie ein jeder für sich atmen muß, obwohl Atemluft Unzähligen verfügbar ist (was denjenigen gar nichts hilft, die etwa durch unheilbares Asthma am Atem gehindert sind); wie ein jeder für sich essen und die Speisen schmecken muß, mag die Tafel auch für viele gedeckt sein (was denjenigen nichts hilft, die an unheilbarer Magenkrankheit leiden); wie ein jeder seine Wissenschaft und Kunst ausüben muß, mögen beide auch Unzähligen offen stehen (denjenigen gleichwohl immer verschlossen bleiben, die zu beiden nicht befähigt und geeignet sind): — so auch wirken alle; und allen ist die Lehre von der Wirklichkeit hörbar; kraft deren könnten sie heilsam wirken und endlich dem Wirken und damit dem Leiden ein Ende setzen, d. h. „sich erlösen", die Allgemeingültigkeit und Offenlegung der Lehre von der Wirklichkeit nützt aber denen gar nichts, die zur „Erlösung" nicht befähigt und nicht geeignet sind. Gäbe es die Möglichkeit, diesen Mangel an Fähigkeit und Eignung, an dem übrigens die überwältigend große Mehrzahl der Hörer der Lehre leiden, durch die Fähigkeit anderer, Bodhisattvas genannt, zu ersetzen, es gäbe auch die Möglichkeit, daß der eine für den anderen ißt oder atmet.

Die Lehre von den Bodhisattvas ist nicht wirklichkeitsgemäß, weil ihr Inhalt außerhalb der Grenzen liegt, in denen sich die Möglichkeiten der Welt und des Lebens verwirklichen lassen. Daß hingegen man sich selbst „erlösen" kann, läßt sich ersichtlich machen. Selbsterlösung, besser Befreiung (Vimutti), beginnt mit der Erkenntnis, daß das Wirken, mithin die Wirklichkeit nur sechs Wurzeln (mūla) hat; drei unheilsame und drei heilsame. Einem jeden ist ersichtlich, daß die Dinge seiner Welt nur

mit drei Eigenschaften behaftet zu sein scheinen. Sie sind ihm nämlich entweder freudvoll oder leidvoll, oder keines von beiden, d. h. sie sind ihm gleichgültig. Daß die Dinge nur so entweder „positiv oder negativ geladen“ oder überhaupt „nicht geladen“ sind, bedarf keines Beweises, denn das die Dinge empfindende Dasein erlebt sie so und nicht anders. Freilich wird dadurch nicht etwa die Natur der Dinge in dem sogen. ‚objektiven Sinne‘ entdeckt, den Glaube wie Wissenschaft gar so gern auffinden möchten (wozu freilich beide ganz unbefähigt sind, da ihr Ansatz nicht von der Art der Anattā-Lehre ist, des großen Einfallstores ins Reich der Weltenträtselung). Jedoch bedarf es keines Beweises, denn das Denken erlebt es an sich und am Denkenden mit Beweiseskraft, daß Gestalt (Rūpam) wie Gestaltendes (Sankhāra) wie Geist (Bewußtsein: Viññānam), und daß die diesen ausfüllenden Gefühle (Vedanā) und deren Ursache, die Berührungen (phassa), nicht von der Art eines vermeintlichen Ichs, d. h. daß sie Anattā sind. Wie alles, was das Erleben entweder als Leidvolles oder als Freudvolles oder als Gleichgültiges gestaltet, Gestaltendes ist, so ist auch jenes außerhalb des Erlebens Liegende, d. h. dessen Welt, und darum die ganze Wirklichkeit, gleichfalls nur Anattā. Die äußere Welt selbst fällt unter das Anattā-Gesetz. Ihre stete Vergänglichkeit (Anicca) wird als leidvoll oder freudvoll oder gleichgültig erlebt; und jedes dieser drei in einem stetig wechselnden Grade. Ihre Wesenlosigkeit und Vergänglichkeit wird freilich als Gesetzmäßigkeit erlitten. Richtig erkannt und angewendet hingegen, zeigt diese Leidensgesetzmäßigkeit zugleich, daß sich Leben und Erleben meistern lassen. Das Erleben steht mitten in Welt und Wirklichkeit und ist dieses beides als Anattā. Zur Entwicklung des Leidvollen kann es drei Wurzeln des Unheilsamen pflanzen und pflegen: die Lust, den Haß und den Wahn; zur Erzielung des nicht mehr Leidvollen aber die drei Wurzeln des Heilsamen: die Entsagung, die Güte und das Wissen. Daß dies jedes Leben ohne Mitwirkung eines anderen, weil eben in sich selbst und nicht etwa anderwärts unternehmen, und daß daran niemand, und auch ein Bodhisattva nicht, teilnehmen könnte, ist unmittelbar ersichtlich und erfordert keinen Beweis; wie es auch ohne Beweis ersichtlich ist, daß längst nicht ein jedes Leben zur Pflanzung und Pflege der heilsamen Wurzeln befähigt ist. Dazu wird das Unheilsame der Lust zu selten negativ bewertet, der Haß zu selten

als ein Abzulehnendes empfunden, und ist der Wahn zu weit ausgebreitet und zu schwierig zu durchschauen; denn er ist der Dünkel vom „Ich bin!", der Asmi-Māno. Jedoch wird man zuweilen mit sich selbst die Erfahrung gemacht haben, wie und daß es möglich ist, von den Lüsten zu lassen; etwa um die körperliche Gesundheit nicht zu zerrütten, oder um das materielle Vermögen zu schonen, oder um Bildungsgüter zu gewinnen usw.; ja man wird — wenn vielleicht auch seltener — vom Haß gelassen haben, weil — vielleicht weniger aus Erkenntnis, denn aus Laune — im weiteren das bisher Gehaßte liebenswert erscheint, etwa weil man an ihm Schönheitswerte oder andere Positiva zu bemerken vermeint; und so wird man sich (wenn auch noch längst kein voll ausreichendes) Musterbeispiel dafür sein, daß man selbst heilsam gewirkt hat und niemand außerhalb, und daß nicht etwa ein Bodhisattva daran teilnahm. Es liegt an der als Anattā bestimmten Natur des Belebten, in seltenen Fällen heilsam wirken zu können, und nicht etwa an Bodhisattvas; endgültig heilsam zu wirken, d. h. das Wirken selbst zu entwirken und dadurch von Vergänglichkeit und von Leiden selbst geheilt und „heilig" zu werden, gelingt freilich erst, wenn die Wurzel „Wahn" des Unheilsamen ausgerottet und an ihre Stelle die Wurzel „Wissen" des Heilsamen gepflanzt worden ist und sorgfältig gepflegt und gehütet wird. Diese Wurzel Wissen besteht darin, daß das vermeintliche Ich und die Welt nur Anattā sind; und sogar die hohen, über die Runde des Weltensamsāra erhebenden Dhammas (die erlebten Zustände der Loslösung) als Erlebnisse gleichfalls nur Anattā. Sie entstanden ja in dem sich Heilenden, sie wurden hervorgebracht; und so tragen sie ebenfalls das Siegel der Vergänglichkeit, das Wahrzeichen Anattās, von Anbeginn an sich. Wie man nicht Mangofrüchte erwarten wird, wenn man Unkrautwurzeln pflanzt, so wird man nicht das Heilsame erwarten, wenn man das Unheilsame pflanzt. Wie aber eine wohlgelungene Pflanzung von Mangokernen in dazu befähigter und vorbereiteter Erde mit Notwendigkeit Mangofrüchte erzielen muß, so auch muß notwendig aus bestimmtem, heilsamem Wirken ein bestimmtes Heil, die schließliche Endigung des Leidens, des stets wandelhaften und vergänglichen Wirkens sich ergeben. Ist dieses bestimmte Wirken getätigt worden, ist sein Ergebnis unaufhaltsam; und kein Bodhisattva, und nicht einmal der Buddha selbst könnte zum Ergebnis irgend etwas hinzufügen oder davon

abziehen. All das ist nicht leere Behauptung, an die man glauben müßte. Es folgt notwendig aus der Wirklichkeit der Khandhas und des Anattā, von denen man weiß, weil man sie erlebt.

Im Lichte der so als Khandhas und Anattā erlebten Wirklichkeit stellt es sich als eine Irrlehre heraus, daß ein Wesen, ein Bodhisattva, wie er im Mahāyāna-Kanon geschildert wird, vor der letzten Folge des heilsamen Wirkens, vor Nibbānam, haltmachen könnte. Diese Irrlehre nimmt dem echten Buddhismus seine edelste Kostbarkeit, nämlich Unwissende darüber belehren zu können, daß nur sie selbst das Schicksal meistern und abschließend überkommen könnten, wenn sie dazu veranlagt sind; wenn noch nicht, eben sie sich selbst ernstlich mühen müssen, um die Veranlagungen zur Schicksalsmeisterung zu erwerben. Gibt's den Bodhisattva der mahāyānistischen Art, — warum sich selbst noch „ernstlich mühen"? Müht man sich selbst ernstlich, — was wohl könnte der mahāyānistische Bodhisattva noch leisten? Die Bodhisattva-Theorie gibt auf beide Fragen keine Antwort! Nach den Gesetzen der Natur der Befreiung könnte ein Leidenslediger sich vor Nibbānam nicht zurückhalten. Nibbānam fiele ihm mit jener Notwendigkeit zu, mit der sich eine reife Frucht von ihrem Stamme löst. Wie die Frucht Schicksal des für sie vorbestimmten, zu ihr veranlagten Baumes, ist Nibbānam Schicksal des heilsamen Wandels. Ja, es ließe sich ersichtlich machen, daß bereits weltenlange vor Erreichung des Nibbānam die Entwicklung dahin ein ‚Zurück' oder auch nur eine gewisse Verzögerung unmöglich macht. Diese Entwicklung ist schicksalhaft und notwendig und läßt sich weder aufhalten noch rückwärts lenken. Sind nämlich drei besondere Unheilsame: 1. der „Ich"-Glaube, 2. der Glaube, Riten könnten das Heil bringen, und 3. der Zweifel, daß der Buddha das Heil verwirklicht hat, daß der Dhamma das Heil lehrt, und daß die recht Belehrten es verwirklichen können, ganz überkommen, gibt es kein ‚Zurück' mehr aus dem Strom der Lehre. Der Rang eines Sotapanna, eines ‚in den Strom der Rechten Lehre Gelangten', ist erreicht. An dieser im Kanon weitverbreiteten, eindeutigen Doktrin geht das Mahāyāna vorbei, wenn es lehren will, ein sich gemäß dem Dhamma Entwickelnder könne sich beliebig vor den Folgen seines Wirkens, vor seinem Schicksal aufhalten.

Wenn, wie eingangs zitiert, Bodhisattvas im Leiden verharren wollen — und mag dabei ihre Absicht auch die Leidens-

endigung aller sein —, wollen sie, wirklichkeitsgemäß, nur die Wurzeln des Unheilsamen pflanzen, eben Lust, Haß und Wahn, denn ohne diese gibt's kein Leiden! Ein schwererer Verstoß gegen die Lehre, ja, gegen eine jede wirkliche Sittlichkeit, als jene Bodhisattvas verübten, ist nicht denkbar! Wo ist da die „Vollendung" der älteren Lehre? Der Buddha hat, ohne einen zweifelhaften Rest zu hinterlassen, gelehrt, was Vollendung ist: sie ist die Endigung von Lust, Haß und Wahn, um die jeder einzelne sich ernstlich mühen muß, und die niemand einem anderen überlassen kann.

Das als das „Große Fahrzeug" so viel gerühmte Mahāyāna ist ganz ungeeignet, das Meer der Wirklichkeit und des Leidens zu kreuzen. Es empfing ein großes Leck: seine der Wirklichkeit widersprechende Bodhisattva-Theorie. Je mehr sich ihm anvertrauen werden, je größer wird das Unheil sein, wenn es sein Ziel nicht erreichen wird: die Befreiung. Bereits heute ist dieses Unheil sichtbar. Es besteht für das Gefolge des Mahāyāna in dem Schwund, ja in dem Untergange des Guten Gesetzes, den der Buddha vorausgesehen hat. Das mögen sich alle Mahāyānisten gesagt sein lassen. Vielleicht sogar gibt's unter ihnen einige, die es verstehen können. Und mögen es noch so wenige sein, — die vorliegende Betrachtung wäre nicht unnütz gewesen.

Nbr.

Dodanduwa, Ceylon.

Wie Dr. Dahlke las

Von M. L.

(Fortsetzung.)

Im „Wahren Buch vom südlichen Blütenland" Dschuang-Dsis folgen jetzt einige kleine Abschnitte über Nutzen und Nutzlosigkeit, über Häßlichkeit und ihr Vergessen.

Da ist ein Baum, an dem weder Blätter noch Stamm, weder Rinde noch Wurzel für den Menschen nützlich sind. Und „Meister Ki sprach: ‚Das ist wirklich ein Baum, aus dem sich nichts machen läßt. Dadurch hat er seine Größe erreicht. Oh, das ist der Grund, warum der Mensch des Geistes für das Leben unbrauchbar ist'" (S. 34, 35).

Auf halbem Wege zugrunde gehen, das ist das Leiden Brauchbarkeit.

Körperkräfte, Geschick, Talente und praktische Begabungen, diese Allerwelts-Brauchbarkeiten ziehen uns fort von den Altären und lassen den Geist verkümmern, der heilig ist. Die Fremdheit gegenüber der Welt mag uns viel Sklaventum ersparen und uns Zeit schenken zum Wachstum des Geistes. —

Und da ist der häßliche Mensch! Dr. Dahlke besaß ein großes chinesisches Bild, das ich zuletzt im Buddhistischen Hause an einer Wand in der Bibliothek hängen sah. Einmal stand ich davor und betrachtete die acht Weisen, die in der Landschaft verteilt, ein jeder für sich dargestellt waren. Und ich dachte: „Komisch ist dies Bild! Einer ist immer noch häßlicher als der andere! Der hat einen Turmschädel, der Glotzaugen, der einen zahnlosen, eingefallenen Mund, der einen rechten Ziegenbart usw.!" Aber die Häßlichkeit stieß mich durchaus nicht ab, mir war beim Anblick doch ganz wohl zumute. Da trat Dr. Dahlke hinter mich, sah mir über die Schulter und sagte: „Sehen Sie mal, jedes Gesicht hat einen gütigen Ausdruck."

Und so war es. Die Wahrheit leuchtete mir jetzt auf. Wir Westländer sind verdorben durch das griechische, rein sinnliche Schönheitsideal. Aber wir sollten bei kleinen Kindern in die Schule gehen. Eine alte Kinderfrau kann wirklich häßlich im griechischen Sinne sein, wenn sie freundlich und gütig ist, so weiß das Kind nichts von ihrer Häßlichkeit. Dem Kinde gilt nicht das Schöne, sondern das, was „nett" zu ihm ist, als wertvollste Eigenschaft. Es ist ähnlich bei unserer Landbevölkerung, die vom Griechentum nichts weiß. Ein freundliches und tüchtiges Mädchen wird als „hübsch" bezeichnet.

Die äußere Schönheit sollte immer nur Sinnbild, nie die Sache selber sein — Bild des Sinnes, der dahinter lebt und webt und wirkt.

Seite 39 heißt es: „... wenn man lange mit Würdigen zusammenlebt, so wird man frei von Fehlern."

Man ernährt ja den Geist, das Denken mit den Worten der Würdigen.

Seite 40 wird erzählt, wie ein durch Abhacken der Zehen bestrafter Mann den weisen Konfutius aufsucht, dieser ihn aber zurückweist. „Was hat es für einen Wert, jetzt zu mir zu kommen?" Zehenlos sprach: „Ich verstand es nicht, acht zu geben und war leichtsinnig in meinem Wandel, darum habe ich mich um meine Füße gebracht. Wenn ich nun zu dir komme, so ge-

schieht das, weil ich noch etwas mehr habe, das wertvoller ist als meine Füße, und das ich vollkommen zu machen trachte. Es gibt niemand, den der Himmel nicht schirmt, den die Erde nicht trägt. Und ich dachte, Ihr seiet wie Himmel und Erde. Wie konnte ich wissen, daß Ihr so einer seid, Meister!"

Zehenlos berichtet dies Gespräch und „das höfliche Getue des Konfutius mit seinen Schülern" dem Lau-Dan (Lao-tse), und dieser antwortet: „Wäre es nicht möglich gewesen, ihn (den Konfutius) von diesen Fesseln freizumachen, indem du ihm gerade zeigtest, wie Leben und Tod auf einer Linie liegen, wie Mögliches und Unmögliches durch einen Faden verbunden sind?" —

Kung Dsi sprach: „Geburt und Sterben, Leben und Tod, Erfolg und Mißerfolg, Armut und Reichtum, Würdigkeit und Unwürdigkeit, Lob und Tadel, Hunger und Durst, Hitze und Kälte wechseln in den Ereignissen miteinander ab, wie es dem Gang des Schicksals entspricht. Darum ist es nicht der Mühe wert, durch diese Dinge den inneren Einklang stören zu lassen; man darf sie nicht eindringen lassen in die Behausung der Seele" (S. 42).

„Wer Umgangsformen und Musik zurechtzimmert, um die Moral dadurch aufzuschmücken und so dem Herzen der Welt Trost zu spenden, der zerstört ihre eigenen Gesetze" (S. 65).

Man wird daran erinnert, wie die Moralbelehrung in den Gottesdiensten, die dem Menschen so unschmackhaft ist, gewürzt wird mit Kirchenmusik, Ritus und Schaugepränge. Seit unserer Kindheit ist uns die Moralpauke unserer Erzieher ein Greuel. Man muß schon anders vorgehen, wenn man uns zum Besserwerden verhelfen will. Der Drang nach Weisheit und Güte lebt in uns. Wir verlangen Befriedigung dieses Unfriedens.

Was ist Moral? Von der „Räubermoral" spricht Dschuang-Dsi S. 69: „Der Räuber Dschi lehrt: Ohne Moral kommt der Räuber nicht aus. Intuitiv erkennt er, wo etwas verborgen ist: das ist seine Größe. Er muß zuerst hinein: das ist sein Mut. Er muß zuletzt heraus: das ist sein Pflichtgefühl. Er muß wissen, ob es geht oder nicht: das ist seine Weisheit. Er muß gleichmäßig verteilen: das ist seine Güte. Es ist vollkommen ausgeschlossen, daß ein Mann, der es auch nur an einer dieser fünf Tugenden fehlen läßt, ein großer Räuber wird."

„Werft weg die Edelsteine und zertretet die Perlen, und die kleinen Räuber werden nicht aufstehen!" (S. 70).

Was ist es Großes um einen anständigen Menschen, wenn seine Moral nicht weiter reicht als die des Räubers Dschi! Aber unsere Gegenwart kennt den alten Räuber nicht mehr. Alles Gute, alles Geben und Nehmen geht bei uns in der Form des Handels vor sich. Man kauft und verkauft Ware und Menschenkraft. Und der Räuber von einst ist zum Betrüger von heute geworden, ohne Tapferkeit, ohne Aufrichtigkeit, und seine Weisheit betrifft die Schleichwege im Walde des Gesetzes. Wer raubt wohl noch Edelsteine? Öffentlich Schulden machen und dann manifestieren ist weniger riskant. Es bedarf keiner Tugend.

Seite 75 heißt es: „Die Welt ist so groß, daß man ihr mit Lohn und Strafe nicht beikommen kann."

Wer dressiert wird, sein Handeln nach Lohn und Strafe zu richten, der kommt nicht zur Betrachtung der Wirkung seiner Taten in seinem eigenen Innern. Der Herrscher, der einmal angefangen hat zu lohnen und zu strafen, wird niemals damit aufhören können; denn dadurch bessert er nicht die große und nicht die kleine Welt. —

„Wem sein (wahres) Ich wichtiger ist als die Herrschaft über die Welt, dem kann man die Welt übergeben" (S. 75).

Wahrlich, der kann seine Untertanen lehren, wie wichtig die Pflege dieses Ichs ist — des Ichs, das da immer neu w i r d.

„... Weil er kein persönliches Ich hat, betrachtet er das Seiende auch nicht als sein eigen" (S. 81).

Die Absätze S. 84, 2: „Vom höchsten Gut" und S. 86, 4: „Die Zauberperle" müßten im ganzen gelesen werden, nur so kann man sie verstehen und richtig, d. h. mit den nötigen Vorbehalten ins Buddhistische transponieren. Wir raten, das Buch selber zur Hand zu nehmen.

„Wenn einer Maschinen benutzt, so betreibt er all seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz. Wenn einer aber ein Maschinenherz in der Brust hat, dann geht die reine Einfalt verloren" (S. 89).

Kung Dsi sprach: „Im innersten Herzen alle Wesen gern haben, alle lieben ohne Selbstsucht; das ist die Art von Liebe und Pflicht." Lau-Dan sprach: „Ei, das scheinen mir recht minderwertige Reden zu sein. Alle zu lieben, ist das nicht übertrieben?

Selbstlosigkeit als seine Pflicht ansehen, das beweist ja gerade, daß man selbstsüchtig ist. Wenn Ihr, Meister, den Wunsch habt, daß die Welt nicht ohne Hirten sei, so wißt Ihr ja, daß Himmel und Erde ihre ewigen Ordnungen in sich selbst haben, daß Sonne und Mond ihr Licht in sich selbst haben, daß Sterne und Sternbilder ihre Ordnung in sich selbst haben usw. ... Wenn Ihr, Meister, in Euren Handlungen diesem Leben nachahmt und mit Euren Schriften diesem Sinne folgt, so seid Ihr ja schon am Ziel" (S. 101).

Die Doppeldeutigkeit dieser Rede fällt auf. Wenn die griechischen Sophisten sagen, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, so klingt das ähnlich, als wenn jemand sagt, daß man „das Licht in sich selber" haben solle. Aber so ist es nicht gedacht. Wir geben als Parallele die Worte des Erhabenen aus Ang. Nik. III, 65: „... Wenn ihr selber erkennt, daß diese oder jene Dinge schlecht und verwerflich sind, von den Verständigen getadelt werden und ausgeführt oder begonnen zum Unheil und Leiden führen, so mögt ihr dieselben aufgeben." So trägt der Mensch in seiner Erkenntnis das Licht. In seiner Inschau wird er sich dessen inne, was aufgegeben werden muß, fühlt und weiß er, was ihm schadet. Und die Moralpredigt von Liebe und Pflicht ist nicht nötig.

Mittel und Wege der Selbsterkenntnis

Von B. Sch.

(2. Fortsetzung.)

Dhammika: Sie glauben also, in dem Tatbestand ein Richtmaß zu haben, an dem Sie das, was Sie bei sich selbst gefunden, messen können, um so von Fall zu Fall Ihr Urteil über sich bestätigen, berichtigen oder ergänzen zu können?

Lokiya: Tatsachen stehen fest, sind Gegebenheiten, die dem Wechsel und dem Spiel des Werdens entgangen sind. „Ewig still steht die Vergangenheit." An solchem Bestehen läßt sich nicht rütteln und rühren.

Dh.: Aber drehen und deuteln!

L.: Sie belieben zu scherzen. Erklären Sie sich deutlicher!

Dh.: Ich gebe zu, Ihr Gedankengang mag auf den ersten Blick bestechen. Da ist auf der einen Seite ein Bild, ein in eigener Reflexion gewonnenes Bild, auf der andern Seite ein sichtbares

Maß in Gestalt eines Tatbestandes, durch das jenes Selbstbildnis geprüft werden kann. Man hat somit den scheinbar so sicheren und vielfältig erprobten Boden der Wissenschaft wiedergewonnen und könnte nach anerkannter Methode messen, vergleichen, berichtigen und nach Maßgabe eigenen Urteils seine Schlußfolgerungen ziehen. Ohne Zweifel ist dies Verfahren für gewisse Leistungen nicht ohne Wert, wenngleich es schon dort Grenzen gibt, die sich dieser Methode entziehen; können Sie mit ihr doch nur Fähigkeiten für gewisse Sachleistungen feststellen, die tiefere Wesenszüge nicht berühren; denn Person und Sache lassen sich nicht unbeschadet trennen.

L.: Die Erfindung des Sprengstoffes und die Person des Erfinders sind zwar gesonderte Gegebenheiten, und die erste bezeugt einwandfrei eine besondere Fähigkeit der letzteren.

Dh.: Sie sagt als Tatsache aber nichts aus über die Motive, die den Erfinder zu seiner Erfindung bewogen haben mögen und damit nichts über einen tieferen Charakterzug im Bilde des Erfinders; sei es der Vorsatz, den Arbeitern in Industrie, Handwerk, Wege- und Brückenbau die Arbeit zu erleichtern oder der Menschheit einen vernichtenden Kampfstoff zu liefern. Nicht daß etwas bewirkt wurde, sondern warum es bewirkt wurde, entscheidet hier. Der Täter ist nicht denkbar ohne die Tat; und es ist seine Tat, die durch kein Mittel von ihm getrennt werden kann.

L.: Es geschehen aber doch täglich Werke, die vorgeblich um ihrer selbst willen geschehen.

Dh.: Weil sie zur eigenen Sache des Täters gemacht worden sind; er setzt sich sozusagen mit ihnen gleich. Die Beziehung ist in diesem Falle besonders innig. Taten, die um ihrer selbst willen geschehen, stehen hier auch nicht in Frage. Dienen sie doch dann nicht dem Zwecke der Selbsterkenntnis, wollen auch keine Auskunft geben über den Täter; er sucht sich jedenfalls nicht in ihnen zu erkennen.

L.: Wenn die Motive für die Taten nur noch das Kriterium für meine Selbsterkenntnis abgeben, so käme ja der objektive Maßstab, den ich am Tatbefund zu haben glaubte, wieder ins Subjekt selbst zu liegen und wäre der Gefahr jeder Ausdeutung ausgesetzt, weil ich allein an ihr beteiligt bin. Nun verstehe ich, warum Sie von Drehen und Deuteln sprachen.

Dh.: Nicht an den Tatsachen selbst, sondern an den Motiven zu ihnen selbstverständlich. Der Beweis der Tat als Mittel zum

Zwecke der Selbsterkenntnis des Täters ist nur ein Beweis für den Zweck, der selbst schon eine Deutung ist, die das Leben über sich selber gibt. Taten sind Ergebnisse des Wirkens, das nicht zweckvoll, nicht zweckfrei, sondern sich selber Zweck ist. Im übrigen würde eine Selbsterkenntnis, die nur den Tatbefund zum Maßstab des eigenen Selbstbildes nimmt, den Weg der Wissenschaft gehen, aber auch der Grenzenlosigkeit der Wissenschaft verfallen, in die unabsehbare Reihe ihrer begrifflichen Feststellungen entgleiten und im Detail steckenbleiben. Die Einzelzüge des Menschen werden sich aber nie zu einem Gesamtbilde des einzelnen fügen, solange dieser nicht aus dem letzten Grunde seiner Existenz begriffen ist, welche mit dem Leben in seinen einzelnen Formen selbst zusammenfällt. Selbsterkenntnis, vollkommen gedacht, ist in letzter Instanz immer Lebenserkenntnis, die aus Einzelerfahrungen nicht erschlossen werden kann. Schlußfolgerungen sind Ergebnisse der Urteile, wie diese Ergebnisse der Begriffe, die bei allen ihren Versuchen, sich selbst zu begreifen, nur neue Begriffe erzeugen, selbst aber unbegriffen bleiben im wirklichen Sinne des Wortes.

L.: Der Tatbeweis ist unzulänglich, ich gebe es zu. Doch zeigt eine vollzogene Handlung mir immerhin die Motive auf, was die Diagnose doch merklich erleichtert.

Dh.: Die Motive fallen Ihnen oft erst nachträglich ein. Das ist der Treppenwitz der Weltgeschichte. Es ist nicht immer leicht, sie festzustellen, und es erscheint oft sehr fraglich, ob sich Ihnen die wirklichen zur Rechenschaft stellen werden. Gesetzt den Fall, Sie hätten eine Reise unternommen und wollten feststellen, was Sie dazu bewogen hatte, würde es Ihnen noch möglich sein, alle Motive aufzudecken, die Sie dazu bestimmten bzw. Sie davon abzuhalten versuchten? Könnten Sie noch den Kampf verfolgen, den Sie als Widerstreit der Neigungen und Pflichten vor Ihrer Reise erlebten? Der Erkenntnistrieb nach dem Motto: „Der kürzeste Weg zu sich selber führt um die Welt herum" vertrüge sich noch ganz gut mit Ihrem Drang nach Veränderung. Beide mögen zusammen gehen mit einer tatsächlichen Erholungsbedürftigkeit. Alle zusammen und vielleicht sogar jeder einzelne Antrieb liegt im Streit mit häuslichen Neigungen, starkem Erwerbssinn, Pflichten den nächsten Angehörigen gegenüber usw. Wie konnten Sie bei einem solchen Sachverhalt entscheiden, welcher „Zug des Herzens" Sie zum Entschluß der Reise bestimmt hat? Und gesetzt

den Fall, die Lage wäre eindeutiger, wäre mithin leichter durchschaubar, wie wollen Sie Handlungen begründen, die Ihnen unbewußt unterlaufen?

L.: Sie denken an sogenannte Fehlleistungen? Scheiden diese Dinge hier nicht aus? „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß!"

Dh.: Sie können für die Selbsterkenntnis sehr wertvoll sein, indem gerade sie zeigen, was im einzelnen Menschen tätig ist, rechte Selbsterkenntnis entweder gar nicht zuzulassen oder sie zu stören. Sie erinnern, beim Verschreiben oder Versprechen zwei Tendenzen kennengelernt zu haben, eine unbewußte und eine bewußte, von denen die erste die zweite zu stören und sich an ihre Stelle zu setzen versucht, was ihr auch ganz oder teilweise gelingt. Der bewußte Vorsatz erleidet dann bei der Ausführung diese Veränderungen, die wir als Fehlleistung bezeichnen, wenn auch nicht jedes Verschreiben oder Versprechen so zu erklären ist. Ich denke z. B. an jenen ungarischen Parlamentsvorsitzenden, der eine Sitzung, die sehr aufregend zu werden versprach, mit den Worten eröffnete: „Meine Herren, ich schließe die Sitzung!" Können Sie den Grund angeben, warum die Absicht, die Sitzung zu eröffnen mit dieser „Fehlleistung" vollzogen wurde?

L.: Die tiefere und stärkere Absicht, die im Widerstreit zu der bewußten Absicht stand, wirkte aus dem Unbewußten; sie sollte oder wollte also nicht erkannt werden.

Dh.: Da muß es der Lebensvorgang wohl sehr nötig haben oder es glauben, nötig zu haben, sich selber zu täuschen, sich vor sich selber zu verstecken. (Fortsetzung folgt.)

An-dacht

Von K. F.

Was unterscheidet den Menschen vom Tier? Nach der christlichen Auffassung hat der Mensch eine ihm von Gott verliehene Seele, die nicht, wie der staubgeborene Leib, der Vergänglichkeit unterworfen sein soll. Das Tier aber hat nach christlicher Auffassung keine Seele. Andere Religionen gehen noch weiter. Zum Beispiel lehrt der Islam, wenigstens in gewissen Sekten*), daß nur der Mann eine Seele habe, das Weib aber nicht. Wie

*) Die Noseïren (Eranos-Jahrb. 1937, S. 61).

kommen die Menschen wohl dazu, solche Behauptungen aufzustellen? Man ist geneigt zu antworten: der Mann kommt auf Grund seiner Überhebung und seines Dünkels dazu. Das ist sicher nicht ganz falsch, aber auch nicht ganz richtig. Denn es bestehen nun einmal große Unterschiede einerseits zwischen Tier und Mensch, anderseits zwischen Mann und Weib. Es bestehen freilich auch große Unterschiede zwischen Mann und Mann, zwischen Weib und Weib, zwischen Tier und Tier. Und umgekehrt gibt es zweifellos große Gemeinsamkeiten einerseits zwischen Mensch und Tier, anderseits zwischen Mann und Weib. Beides, Unterschiede wie Gemeinsamkeiten, machen die Wirklichkeit aus, und deshalb wird die Wirklichkeitslehre des Buddha auch beiden gerecht in ihrer Lehre vom Leben als einer Nicht-Selbstheit.

Bleiben wir hier jedoch bei den Unterschieden. Betrachten wir ein Beispiel, etwa ein historisch bekanntes: Schopenhauer, den großen Menschenverächter und Tierfreund, insbesondere Hundeliebhaber. Stellen wir uns vor, wie er mit seinem Hund spazieren geht. Der Mann mit dem mächtigen kahlen Schädel, von dem an jeder Seite ein weißer Haarbüschel wie die Flügel einer Haube abstehen. Er geht nachdenklich und in sich versunken, bleibt manchmal, wenn ein Gedanke ihn besonders festhält, für kurze Zeit stehen, heftet seine Augen auf irgendeinen Gegenstand vor sich, ohne ihn doch zu sehen, weil der Blick sich nach innen gewandt hat.

Ganz anders sein Begleiter, der Hund. Schon zu Hause hat er bei den Vorbereitungen für den Ausgang sein Herrchen mit Freudensprüngen umtanzt. Kaum hat er die Tür hinter sich, so läuft er auf und davon, springt zur Seite an den Zaun oder die Hauswand oder einen Baum, läuft zurück zum Herrchen, bellt die Vorübergehenden an, sucht Freundschaften oder Händel mit den ihm begegnenden Artgenossen, kurz, er benimmt sich wie ein Hund.

Man versuche nun einmal, sich vorzustellen, daß beide ihre Rollen wechseln; der große Philosoph das Gehaben des Hundes annehme, der Hund sich aber mit der gravitätischen Gelassenheit des berühmten Mannes bewegen wollte. Vielleicht mag manchem eine solche Zumutung als „Gotteslästerung“ erscheinen. Sicherlich ist der Gedanke komisch, wenn auch nicht so ganz unmöglich, wie es im ersten Augenblick wohl scheinen mag. Denn schließlich steckt in jedem Mann im tiefsten Grunde etwas von der Hunde-

art, und jeder Hund trägt in seinem tiefsten Innern eine kleine Anlage zum Philosophen und Weisen. Doch sehen wir jetzt davon ab und betrachten weiter den großen Unterschied im Benehmen der beiden. Was ist es, das den nachdenklichen Mann von dem Hund unterscheidet, der hemmungslos seinen Gefühlen, seinen Trieben folgt? Die Frage gibt schon die Antwort: die Nachdenklichkeit.

Dazu stellen wir uns nun weiter vor, wie eine Frau ihren Weg geht. Als echte Frau legt sie in erster Linie Wert auf ihr Äußeres. Kleid, Hut, Frisur nach der neuesten Mode. Sie geht darauf aus, sich bewundern und beneiden zu lassen wegen ihrer Schönheit, Eleganz, Grazie, kurz, sie will Eindruck machen. Mag sie sich darüber klar sein oder nicht, ihr Verhalten ist in der Hauptsache darauf gerichtet.

Man wendet sofort ein: „Das ist eine sehr einseitige und parteiische Darstellung. Es gibt unter den Männern auch nur wenige, die so nachdenklich einhergehen wie Schopenhauer. Die meisten haben nichts weniger als tiefsinnige philosophische Gedanken im Kopf, sondern denken ganz alltägliche und profane Dinge, die sich auf das Geschäft, die Familie, Vergnügungen usw. beziehen. Dagegen gibt es sehr nachdenkliche Frauen, oder doch wenigstens viele, die nicht so oberflächlich sind, die auf Äußeres weniger oder keinen Wert legen.“ Dieser Einwand ist ganz richtig und stimmt mit dem überein, was ich anfangs über die Gemeinsamkeiten zwischen Mann und Weib sagte. Er deutet darauf hin, daß die Begriffe Mann und Weib wie alle Begriffe nicht ein für allemal festgelegte Grenzen angeben, sondern nur auf gewisse, in der Regel vorhandene Unterschiede hinweisen. Unser Beispiel soll auch nur ein krasses Musterbeispiel sein und uns verständlich machen, wie der Mensch zu den anfangs erwähnten Auffassungen kommen konnte.

Der Hund folgt hemmungslos den Regungen, die in ihm aufspringen, wenn irgendein Gegenstand ihn reizt, sei es im anziehenden oder abstoßenden Sinne. Diese Naivität des Hundes mit ihren starken Gefühlsausbrüchen zusammen mit der großen Anhänglichkeit an den Menschen, eine Verbindung, wie wir sie in diesem Maße bei keinem anderen Tier finden, macht den Hund ja zu d e m Freund des Menschen unter den Tieren. Freude und Schmerz bringt der Hund in seinem ganzen Verhalten zum Ausdruck. Aus seinen starken Gemütsregungen macht er kein Hehl,

so daß man bei ihm — von seltenen Ausnahmen abgesehen — immer weiß, woran man ist. Seine starken Gemütsbewegungen nehmen völlig von ihm Besitz. Aber einen nachdenklichen Hund wird man schwerlich finden. Diese Eigenschaft geht ihm ziemlich ab, wogegen eine Katze oft viel eher ein nachdenkliches Wesen zeigt, wodurch sie dem Menschen gegenüber immer einen gewissen Abstand wahrt, eine gewisse majestätische Ruhe.

Dieser Unterschied in der Nachdenklichkeit ist offenbar der Grund für die Auffassung, das Tier habe keine „Seele". Und wir können diesen Unterschied auch als einen Grund für die Beurteilung der Frau in der Auffassung der islamischen Sekten ansehen. Gewiß gibt es eine Auffassung, die das Wesen der sogenannten Seele gerade in den Gemütsbewegungen sieht. Danach würde der Mensch nicht aus Leib und Seele, sondern aus Leib, Seele und Geist bestehen. Dementsprechend müßte der Hund dann eine starke Seele haben. Dann würde aber für das, was nach dieser Auffassung mit Geist bezeichnet wird, das gelten, was wir hinsichtlich der „Seele" sagten. Doch diese Unterschiede in der Bezeichnung und Eingruppierung der verschiedenen Lebensschichten oder -phasen können wir hier außer acht lassen. Wir gebrauchen ja auch den Begriff „Seele" hier nur mit Vorbehalt und setzen ihn in „Gänsefüßchen". Nach buddhistischer Einsicht fallen alle diese Begriffe ihrem wirklichen Inhalt nach unter das, was wir Sankhārā nennen, die selbsttätig wirkenden Bilde- oder Gestaltekräfte, die aus dem anfangslosen Dunkel des Nichtwissens immer wieder zur Betätigung drängen. Es kommt uns hier nur auf die wirklichen, wirkenden Unterschiede an, nicht auf ihre Benennung.

Mit der Nachdenklichkeit zieht jedenfalls in das Leben ein besonderes Moment ein. Ein nachdenklicher Mensch ist nicht „impulsiv". Nachdenklichkeit schließt zwar nicht Lebhaftigkeit aus, aber es ist eine andere Lebhaftigkeit als die gewöhnliche, die sich in erster Linie in dem äußeren Verhalten des Menschen, in seinen Bewegungen, seiner Art zu sprechen usw. bemerkbar macht. Der nachdenkliche Mensch ist in seinen äußeren Bewegungen gelassen und ruhig. Die Lebhaftigkeit ist bei ihm nach innen, auf das Denken selber gerichtet und kommt nach außen vor allem in seinem klaren und durchdringenden Blick zum Ausdruck, wie wir es auch bei Schopenhauer sehen. Man versuche dagegen, nachdenklich zu sein und zugleich z. B. schnell zu laufen.

Es ist unmöglich. Eins schließt das andere aus. Im Nachdenken werden alle Körperbewegungen ruhig und gelassen. Daher kommt es, daß man bei tiefem Nachdenken öfters stehen bleibt. Der Gegenstand des Nachdenkens kann dabei sehr verschieden sein, es kann sich um alltägliche Dinge handeln oder um ungewöhnliche. Niemals aber kann Leidenschaftlichkeit dabei sein, mag es heftiges Verlangen oder heftige Abneigung, Liebe oder Haß sein. Gewiß kann das Denken mit Leidenschaft verbunden sein, aber das ist kein Nachdenken in dem hier gemeinten Sinne. Zu der Zeit, wo der Mensch nachdenklich ist, d. h. wo sein Denken sich wenigstens bis zu einem gewissen Grade rückläufig auf sich, das Denken, selbst richtet, zu dieser Zeit können keine heftigen Impulse vorhanden sein. Das schließt nicht aus, daß solche Impulse vorher und nachher aufspringen. Im ganzen aber ist es so, daß bei einem Menschen, der zur Nachdenklichkeit neigt, die Leidenschaftlichkeit überhaupt abgedämpft ist, während ein Mensch mit großer Leidenschaftlichkeit kaum nachdenklich ist. Das Denken bändigt eben die dunkel-triebhaften Leidenschaften oder Impulse in dem Maße, wie es als Nachdenklichkeit vorherrscht.

Man hat den Menschen zum Unterschied vom Tier ein religiöses Lebewesen genannt. Dieser Ausdruck besagt wesentlich dasselbe, was ich hier erörterte. Denn Religiosität ist gleichbedeutend mit Nachdenklichkeit, und zwar einer bestimmten Art von Nachdenklichkeit. Kann man grundsätzlich über alle Gegenstände leidenschaftslos nachdenken, gewöhnliche und alltägliche ebenso wie ungewöhnliche und bedeutsame, so ist die religiöse Nachdenklichkeit etwas Besonderes, weil hier der Gegenstand besonderer Art ist. Die religiöse Nachdenklichkeit bezieht sich stets auf die Grundfragen des Lebens: was bin ich, woher komme ich, wohin gehe ich, was ist der Sinn des Lebens, wie muß ich mich verhalten? Diese Fragen werden im religiösen Nachdenken immer wieder abgewandelt, und insofern gehört auch das philosophische Denken dazu. Den Anlaß dazu kann jeder beliebige Gegenstand geben. Schopenhauer sagt ganz richtig, daß den Philosophen die Fähigkeit ausmacht, über die alltäglichsten Dinge in Verwunderung zu geraten. Tatsächlich sind ja die alltäglichsten Dinge nicht weniger wunderbar und rätselhaft als die ungewöhnlichsten und seltensten.

Für gewöhnlich hält man den Begriff religiös für gleichbedeutend mit „Glaube an Gott". Das ist aber durchaus einseitig.

Die Buddhalehre zeigt uns, daß der Gottbegriff im Sinne der Glaubensreligionen keineswegs notwendig zum religiösen Denken gehört.

Innerhalb der religiösen Nachdenklichkeit gibt es nun eine besondere Form, die wir als die im engeren Sinne religiöse Denkweise bezeichnen können, und die auch das philosophische Denken im üblichen Sinne noch ausschließt, weil sie darüber hinausgeht. Das philosophische Denken geht ja im logisch begrifflichen Denken, dem sogenannten diskursiven Denken, auf, wenn auch die Grundeinsichten, aus denen heraus es sich aufbaut, einem überbegrifflichen Denken entspringen, das man meist als Intuition bezeichnet. Die besondere Form des religiösen Denkens, die ich hier meine, bezeichnet man mit Andacht. Dem Sinne nach entspricht ihm das aus dem Lateinischen stammende Wort Meditation, das wir lieber gebrauchen, weil das Wort Andacht allmählich seinen tiefen Sinn verloren hat und außerdem durch den Gebrauch im kirchlich-christlichen Sinne in seiner Bedeutung ziemlich festgelegt ist.

(Fortsetzung folgt.)

Bücher

Die Induskultur. Ausgrabungen in Mohenjo-daro und Harappa. Von Ernest Mackay. Aus dem Englischen von Dr. Max Müller, Iserlohn. F. A. Brockhaus Verlag, Leipzig. 1938. 152 Seiten mit 78 Abbildungen und 1 Karte. Brosch. 3,15 RM., Leinen 3,80 RM.

In den letzten Jahrzehnten ist man auf umfangreiche Reste einer alten Kultur im Industal gestoßen. Die systematische Erforschung des Gebietes brachte bis 1935 eine Fülle von Material ans Tageslicht. Bei dessen Beurteilung ist naturgemäß vieles bloße Mutmaßung mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeitsgehalt. Immerhin haben die Ausgrabungen so viel ergeben, daß im Industal in der Provinz Sind vor etwa 5000 Jahren sich eine hochstehende menschliche Kultur befand. Gewisse Gebräuche, auf die man aus dem Ausgrabungsmaterial schließen kann, finden sich noch heute bei den Bewohnern dieses Landes. Ganze Straßen der uralten Städte mit gut erhaltenen Gebäuden sind ausgegraben worden. Daß es sich um eine hochstehende Kultur handelt, zeigen die vielen deutlichen Spuren von ausgedehnten Bade- und Entwässerungsanlagen. Die Funde lassen auch darauf schließen, daß es sich um eine friedfertige Bevölkerung gehandelt hat. An manchen Stellen des Gebietes haben die Forscher sogar Spuren einer noch älteren, vor der hier beschriebenen liegenden Kultur entdeckt, der sogenannten Amri-Kultur (nach dem Ort, wo man zuerst im Sind auf sie stieß).

Die Forschungsergebnisse sind für uns ein wertvolles Mahnzeichen für die Vergänglichkeit alles menschlichen Strebens, soweit es auf Greifen und Fest-

halten geht. Eigenartig berührt die Tatsache, daß die in ihren Anfängen für uns immerhin 2½ Jahrtausende zurückliegende buddhistische Kultur auf den Trümmern einer von ihr eben so weit zurückliegenden Kultur ihre Bauwerke errichtete. Ein Forscher, R. D. Banerji, hat einen zwischen 150 und 300 v. Chr. errichteten buddhistischen Stupa ausgegraben. Die buddhistischen Gebäude standen auf dem höchsten Teil des Geländes, eines Schutthügels, der, wie Banerji fand, aus dem Getrümmer jener älteren — heute Induskultur genannten — Zeit bestand.

Der Verfasser hat die Ausgrabungen jahrelang selbst geleitet und gibt einen lehrreichen Überblick über die Bauten, die Religion, Kleidung, Schmuck, Geräte und Werkzeuge, Kunst und Handwerk, Gebräuche und Vergnügungen der „Industaler" sowie schließlich über das Alter der Induskultur und die Beziehungen zu andern Ländern. Zeitlich fällt die Induskultur mit der sumerischen ungefähr zusammen.

Die Bildtafeln erhöhen die Anschaulichkeit und bilden eine wertvolle Bereicherung der Darstellung.

Alte Geheimnisse um Leben und Tod von Franz Carl Endres. Rascher Verlag. Zürich und Leipzig, 1938. 224 Seiten mit 11 Bildtafeln und einer Anzahl Bilddarstellungen im Text. Kartoniert 2,85 RM., gbd. 4,— RM.

Der durch eine ganze Reihe von Veröffentlichungen *), meist populärphilosophischen Inhalts, bekannte Verfasser gibt in diesem Buch zu seinem 60. Geburtstag eine Zusammenfassung seiner Forschungen über das Lebensrätsel. Er beschränkt sich dabei auf die Antike, die das Lieblingsgebiet seines Denkens und Forschens ist. Seine geistige Haltung geht über die rationalistische Denkweise der Philosophie hinaus in die Gebiete künstlerischer Intuition und naturphilosophischen Ahnungsvermögens. Die Gefahr solchen Denkens ist immer ein gewisser Mangel an Nüchternheit, der durchaus nicht die Vornehmheit des Denkens ausschließt, die wir beim Verfasser finden. Als ausgesprochener Idealist ist der Verfasser auf der Suche nach „der Gottheit als dem absoluten Einen, das abgesondert von allen polar angeordneten Vielheiten einer stofflichen Welt, in sich beruht, ohne durch die Bestimmung einer Relation zu einem andern Wesen rational erklärt werden zu können" (S. 92). Wenn er dann aber ziemlich am Anfang des Buches meint: „Wir glauben, daß es gut ist, wenn die große Urfrage (nach Tod und Leben) ungelöst bleibt. Nur Götter vermöchten sie zu lösen, aber die Menschen zeigen mehr und mehr, daß sie nicht das geringste Talent dazu besitzen ... Götter zu sein", dann fragt man sich: Wozu diese Forschungen und wozu dieses Buch?

Nach Endres zeigen sich, solange wir hochentwickelte Kulturen verfolgen können, drei Methoden, mit denen die Menschen dem Geheimnis von Leben und Tod gegenüber Stellung genommen haben. Erstens die kirchlich-dogmatische Methode der Geheimnislösung durch behauptete Offenbarung; dann die rationalistisch-wissenschaftliche Methode durch mehr und mehr empirisch und experimentell werdende Naturwissenschaft, und drittens die esoterische Methode, die das Geheimnis gar nicht lösen will, sondern in

*) 1935 erschien im gleichen Verlag ein Buch von ihm über „die Zahl in Mystik und Glauben der Kulturvölker".

seinem symbolischen Erleben ihren Höhepunkt findet. Das Charakteristische für diese Methode ist: sie löst nicht, aber sie überwindet das Geheimnis, eben durch das symbolische Erleben (S. 43). Aus der geistigen Haltung des Verfassers ergibt sich, daß diese Methode für ihn die maßgebende ist. Es soll nicht bestritten werden, daß Symbolik und symbolisches Erleben als „Näherungsmethode" für die Erkenntnis der Wirklichkeit ihre Bedeutung haben, aber es geht dieser Methode wie der „Nähe" in dem Gedicht von Christian Morgenstern: „Die Nähe ging verträumt umher; sie kam nie zu den Dingen selber, und ihren Leib ergriff die Zehr." Symbolisches Erleben der Wirklichkeit ist kein wirkliches Erleben der Wirklichkeit oder doch nur ein Stück davon. Solange „das Vergängliche nur ein Gleichnis" ist, kann man der Wirklichkeit nicht an die Wurzel kommen. Und über diesen Gleichnis-Standpunkt kommt kein Symbol-Erleben hinaus, auch dann nicht, wenn der Prüfling, wie in den Eleusinischen Mysterienkulten, strengen Proben unterworfen wird, die seine Standhaftigkeit im Ertragen, seine sittliche Stärke und seine „Sinnesänderung" (metanoia) dartun sollten. Das volle Erlebnis der Wirklichkeit ist eben nur auf dem einzigartigen Wege des Wissens-Wandels zu erreichen, den der Buddha gelehrt hat. Dabei hat es dann mit dem Erlebnis der „Gottheit" ein Ende. Hier wird „das Unzulängliche" zum erschütternden „Ereignis", indem sich das Leben im einzelnen Lebensvorgang als unzulänglich erweist, weil in seiner restlosen Veränderlichkeit und steten Ergänzungsbedürftigkeit durch und durch leidvoll. Und nur ein Ziel bleibt: das endgültige Aufhören des anfangslosen Spiels.

Wie gesagt, der Verfasser ist Idealist und wird diesem „Geschmacklosen" Erlebnis der Wirklichkeit als restlos Wirken mit dem Ziel des Aufhörens keinen Geschmack abgewinnen können. Immerhin versucht er in den wenigen Bemerkungen, die er über den Buddhismus macht, diesem gerecht zu werden. So sagt er ganz richtig: „Ganz frei von jeder Dogmatisierung ist nur der Buddhismus der älteren Prägung" (S. 171) und „das ‚Leidvermeiden' des Buddhismus geht von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus (als die Gleichgültigkeit der Skeptiker dem Leide gegenüber), der nicht auf Gleichgültigkeit basiert ..., sondern auf Überwindung des Polaren an sich, wie es sich im samsāra, der Welt des vielfältig Materiellen, manifestiert" (S. 180). Sein idealistischer Standpunkt veranlaßt den Verfasser auch zu der Behauptung, daß ohne metaphysische Bestandteile jede Philosophie in Anbetung der Gewalt zum Zwecke der Lusterfüllung ende (S. 178). Dasselbe gilt aber von der idealistischen Philosophie nicht weniger, um so mehr, je stärker die „metaphysischen Bestandteile" als solche herausgestellt werden. Sicherheit vor diesen Folgen bietet allein die Erkenntnis, daß die Wirklichkeit „a-metaphysisch" ist, wie Dr. Dahlke sagte, oder „anattā", wie der Buddha es nennt. Der Verfasser kämpft gegen den oberflächlichen und verrohenden Materialismus aller Zeiten. Mit Recht betont er die entsittlichende Wirkung dieser Denkweise. Er weiß aber nicht, daß Idealismus und Materialismus sich gegenseitig bedingen wie die rechte Seite die linke, und daß der eine nur gleichzeitig mit dem andern überwunden werden kann, wie es im ursprünglichen Buddhismus geschehen ist.

Im übrigen gibt das Buch viele wertvolle Einblicke in die Bestrebungen der Menschheit, den Geheimnissen um Leben und Tod auf die Spur zu kommen. Besonders zu erwähnen sind die Betrachtungen über die Eleusinischen

Mysterien und die Mithramysterien, auch der kurze Abschnitt über das antike Sanatorium in Epidaurus. Welch hohen Standpunkt die alt-ägyptische Kultur erreicht hat, dafür als Beispiel das Stück aus dem ägyptischen Totenbuch über die „Rechtfertigung der menschlichen Seele", wenn sie vor dem Totenrichter Osiris erscheint und von sich sagen darf: „Nicht vollbrachte ich Hinterlist und Böses gegen die Menschen. Nicht habe ich gemordet. Nicht trieb ich Unzucht. Nicht brachte ich jemand zum Weinen. Nicht raubte ich die Milch dem Munde der Kinder. Nicht zwang ich Menschen, über ihre Kraft zu arbeiten. Ich war der Vater der Waisen, der Gatte der Witwen. Ich sättigte die Hungernden, ich tränkte die Dürstenden. Ich kleidete die Nackten. Ich bin rein, ich bin rein, ich bin rein." — Das war freilich vor 3000, 4000 oder mehr Jahren, als die Menschen noch in „primitiven" Verhältnissen lebten.

Die vorzüglichen Bildtafeln und die bildlichen Darstellungen sind eine schöne Beigabe für das bemerkenswerte Buch.

The Light of the Dhamma by Narada Thera. Mit einem Vorwort von Dr. Cassius a Pereira. Veröffentlicht zur freien Verteilung von Mrs. S. W. Gomes, Colombo (Ceylon), Shady Grove Avenue. November 2482/1938.

Das Büchlein von 68 Seiten Umfang enthält in englischer Übersetzung u. a. das Mangala-, Mettā-, Ratana-, Sigalovāda-, Dhammacakkappavatana und Dhammika-Sutta mit erläuternden Anmerkungen und einführenden Bemerkungen. Es bildet einen schönen Leitfaden und eine wertvolle Einführung in den Geist der ursprünglichen Buddhalehre. Möchte die Großzügigkeit der Herausgeberin bei recht vielen Lesern auf Verständnis stoßen.

Die Sonntags-Zeitung. Herausgeber u. Schriftleiter: Dr. Richard Breitling. Verlag: Sonntags-Zeitung, Stuttgart, Königstr. 1, Zimmer 74 (Postfach 51). Preis: Einzelnummer 20 Rpf., durch die Post bezogen monatlich 86 Rpf., unter Streifband monatlich 1,— RM.

Eigentlich keine Zeitung, sondern eine Wochenzeitschrift im Umfang von 4 Seiten Zeitungsformat. Äußerlich unterscheidet sie sich schon dadurch von der großen Masse, daß sie keine Anzeigen enthält. Die Zeitung hat ein erfreuliches Niveau und bietet dem Leser vielerlei Anregung in knapper Form. Einem Artikel „Kultur, Reiseeindrücke eines Technokraten" von Dr. Werner Kuntz (Nr. 52 vom 25. 12. 38) entnehmen wir folgenden Abschnitt:

„Wo immer Kulturwerte wachsen, handelt es sich um Zuschußbetriebe. Nur das rein Maschinelle ... scheint Überschußbetrieb zu sein. Man muß das wissen, damit die Maschine nicht zum Fluch wird, sondern zum Kulturträger. Man kann aus Automobilfabriken und Eisenbahnen, aus Elektromotoren und Nähmaschinen, aus Chemikalien und maschinell aufgezogenen landwirtschaftlichen Großbetrieben technische Überschüsse herauswirtschaften. Aber Kultur kann daraus nur entstehen, wenn diese Überschüsse nicht Selbstzweck sind, auch nicht nur der wirtschaftlichen Versorgung des Volkes dienen, sondern wenn diese Überschüsse sich derart auswirken, daß die notwendigen wirtschaftlichen Stützungen von hier aus dorthin gehen, wo das Wachsen des Menschen auf seinem Boden oder in seinem geistigen Reich gefördert werden muß. Was von dem Mäher (im Hochgebirge, dessen Anblick den Verfasser zu dieser Betrachtung veranlaßte d. R.) gilt und der hoffnungslosen Unrentabilität seiner Arbeit, auf die das Volk doch nicht verzichten kann, das

gilt ebenso von jedem Bauern ... Je kleiner ein bäuerlicher Betrieb ist, je mehr er anderseits von einer Familiengeschichte getragen wird, desto weniger kann von ihm technische Rentabilität verlangt werden. Und doch können wir auf ihn noch viel weniger verzichten als auf das Gras an jenem steilen Abhang, von dem die Betrachtung ausging ... Ein erdverbundenes Bauerntum darf nicht von der Technik zerstört werden, sondern muß von ihr gehalten werden als Zuschußbetrieb. Alle Kultur ist Zuschußbetrieb, ist Luxus, und doch kann man sie nicht entbehren, weil die Kultur, dieser Persönlichkeitswert des Lebens, die Wurzel aller schöpferischen Kräfte des Volkes ist ... Aber die geistige Welt ist ebenso gewachsen wie die bäuerliche, und Schöpferisches entsteht auch hier nur aus einer Vorgeschichte unbewußten Werdens, und wenn nicht gegeizt und nicht gerechnet wird, also unter Ausschaltung aller Rentabilität. Auf dieser Grundlage versteht sich der Gelehrte mit dem Bauern, der Arbeiter der Stirn mit dem der Faust."

W e g e z u r R e l i g i o n. Von H e r m a n n B e r g e r. Verlag der Sonntags-Zeitung, Stuttgart 1939. 28 Seiten. Preis 1,— RM.

Diese Schrift enthält bemerkenswerte Ansätze zu einer Erkenntnis der Wirklichkeit. Der Verfasser geht mit hellem Geist frisch-fröhlich daran, den „Schleier der Maya" zu durchschauen. So sagt er z. B.: „Was es auch sei, das in dieser Welt mit den Sinnen, mit den Gefühlen, mit Worten oder Gedanken wahrgenommen wird, es haftet ihm irgendwie der Fluch der Lüge an, die in dieses ganze Weltgewebe hineingewirkt ist, ja aus dem es besteht, wie das Gewand aus dem Material des Stoffes besteht." Das ist vielversprechend. Da jeder Mensch die Welt auf seine Weise er-lebt, wie der Verfasser mit Recht sagt, so wird Duldung zur gedanklichen Notwendigkeit. Es ist wertvoll, daß Berger darauf hinweist. Er sagt auch mit Recht, daß wir alle mit unserem Wissen auf dem Boden stehen, den andere schon bearbeitet und vorbereitet haben. Wenn er sich dann aber die oft gehörte Meinung zu eigen macht, daß „Aussagen über letzte Dinge je nach Zeit und Volk in verschiedenartige Gedankengänge gefaßt sind, w e n n a u c h d e m T i e f e r s c h a u e n d e n d e r S i n n z u l e t z t d e r g l e i c h e i s t" (von uns gesperrt, d. R.), so läuft er damit trotz seiner guten Ansätze auf der Bahn der zahlreichen vom „Zauber des Begriffs" geblendeten Wahrheitssucher, denen das Leben Wert an sich bedeutet. Und da das Leben in seinen vergänglichen und unbefriedigenden Erscheinungen eben nicht Wert an sich sein kann, so konstruieren sie, wie auch der Verfasser tut, das reine Gedankending eines „Urquells alles Daseins", einer „Urkraft, aus der alles hervorgeht und in die alles zurückfließt". Womit sie sich dann den wirklichen Weg ins Freie, der sich so hoffnungsvoll öffnete, wieder verbauen. K. F.

Briefkasten

Herr K. M. in K. (Schluß.) „Und der Mensch hat ja doch wohl eine Seele! Bei Regenerationen, z. B. wenn man einen Wurm beliebig zerstückelt und nun in kurzer Zeit soviel ganze Würmer sich bilden sieht, wie Stücke da sind, liegt ähnliches vor. Und schließlich haben doch auch alle Eier eines weiblichen, alle Spermien eines männlichen Individuums in einem frühen embryonalen Stadium der Mutter oder des Vaters einmal e i n e Zelle gebildet, sind von e i n e r Zelle, als ihrer ‚Anlage' ausgegangen. Dies alles lehrt reale

Übergänge aus Einheit in Vielheit und umgekehrt auf organischem, aber zugleich auf seelischem Gebiet" (S. 69/70).*)

Auf den Seelebegriff wollen wir jetzt nicht weiter eingehen. Er ist oft genug erörtert worden und wird immer wieder Gegenstand unserer Betrachtungen sein. Lediglich die Annahme Drieschs, daß auch beim Menschen grundsätzlich experimentell eine Teilung des Eies mit entsprechenden Folgen möglich sein soll, veranlaßt mich, seine Ausführungen wiederzugeben. Mag diese Möglichkeit also dahingestellt bleiben. Nehmen wir an, daß in diesem Anfangsstadium der embryonalen Entwicklung durch irgendwelche äußeren Einflüsse eine Teilung des Eies eintreten könnte, ohne daß der kammische Einschlag, der die Eizelle zur Entwicklung gebracht hatte, dadurch gestört wird. Er könnte dann zwar nicht beide Teile be-kraften, weil das dem Charakter des Menschen als Einzelwesen widerspräche, sondern er müßte sich auf einen Teil zurückziehen, während der zweite Teil von einem neuen Kamma-Einschlag besetzt würde. Es bleibt nur die Frage, was mit dem andern Teil geschieht, wenn kein kammischer Einschlag stattfindet; denn das bereitliegende Lebensmaterial muß nicht be-kraftet werden, sondern kann auch unbenutzt bleiben; und erfahrungsgemäß findet beim Menschen der kammische Einschlag, oder wie man sagt: die Empfängnis nicht so leicht statt wie beim Tier, das „fruchtbarer" ist. Auf jeden Fall würde aber die Einzelheit der „Wirkens-Stränge" oder „Kamma-Linien" bestehen bleiben. Von einer Teilung oder einem Zusammenfließen von „Seelen", wie Driesch meint, ist keine Rede. Die Einheitlichkeit des kammischen Einschlags als des eigentlich Wirkenden oder Lebenschaffenden und die Zellteilung des bloßen Lebens-Materials sind grundverschiedene Dinge. Die kammische Einheitlichkeit be-wirkt zwar die Zellteilung, wird aber in ihrer Einheitlichkeit dadurch nicht berührt.

Mitteilung

Der IX. Jahrgang unserer Zeitschrift endet mit diesem Heft. Wir danken den Lesern für die stete Anteilnahme an unserem Bestreben, der Buddhalehre ein Sprachorgan auch in einer Zeit zu bewahren, die für innere Entwicklung des Menschen wenig Verständnis hat. Diese Anteilnahme ist zugleich doch auch ein Zeichen dafür, daß eine Zahl von Menschen ein Bedürfnis und Verständnis für Dinge hat, die „fein, tief und schwer ersichtlich" sind. Das zeigt auch der Besuch unserer Uposathafeiern und der Aussprache- und Unterrichtsstunden am Mittwochabend. Mag die Zahl dieser Menschen auch nur klein sein, sie genügt zur Erhaltung der Lehre, ohne die das Leben der Menschen im günstigsten Falle ein Hell-Dunkel ist, in dem wenige dunkel ahnen, ohne doch klar zu sehen. Möchte es uns auch weiterhin möglich sein, wie bisher im Dienste der „Guten Lehre" zu arbeiten.

Voreinsendungen des Bezugspreises (4,80 RM.) für Jahrgang X erbitten wir auf Postscheckkonto:

Verlag des Buddhistischen Holzhauses,
Berlin-Frohnau, Edelhofdamm 60,
Konto Berlin Nr. 87386.

---

*) Hans Driesch, „Der Mensch und die Welt"; Emmanuel Reinicke, Leipzig 1926.

Schriftwalter und Verleger: Kurt Fischer, Berlin-Frohnau. — Druck: Buchdruckerei A. Pabst, Königsbrück (Bez. Dresden).